Robespierre de Oliveira

O papel da filosofia na Teoria Crítica de Herbert Marcuse

O PAPEL DA FILOSOFIA NA TEORIA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE

ROBESPIERRE DE OLIVEIRA

O papel da filosofia na Teoria Crítica de Herbert Marcuse

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

O51p

Oliveira, Robespierre de
O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse / Robespierre de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-393-0385-4

1. Marcuse, Herbert, 1898-1979. 2. Ciência política – Filosofia. 3. Comunismo. I. Título.

12-9345 CDD: 100
CDU: 1

Este livro é publicado pelo projeto Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da UNESP – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UNESP (PROPG) / Fundação Editora da UNESP (FEU)

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

À minha doce filha, Gabriela

"Por que o objetivo da revolução não é o triunfo da justiça, da moral, da liberdade e de outras mentiras infernais com que desde há séculos limitam a humanidade, mas sim trabalhar o menos possível e gozar intelectual e fisicamente o mais possível."

(Lafargue, O que é a revolução?)

"Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si mesmo, ninguém vive filosoficamente [...] Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes e covardias dos homens; [...] Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se, filosoficamente – até aí tudo é permitido; somente no agir, a assim chamada vida, é diferente: ali o permitido é sempre um só, e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. São homens ainda – pergunta-se então –, ou talvez apenas máquinas de pensar, de escrever e de falar?"

(Nietzsche, Considerações extemporâneas)

"A filosofia do senso comum quer que pensemos como de fato pensamos. A questão da filosofia é outra: – por que pensamos assim? – Mais precisamente: – por que já não podemos pensar exatamente assim?"

(Bento Prado Jr.)

Sumário

Prefácio

Desde o final dos anos 1990, houve um crescente debate e interesse na teoria crítica, incluindo a de Marcuse. A publicação de seus *Collected Papers,* nos Estados Unidos, e das *Nachgelassene Schriften*, na Alemanha, contribui para uma espécie de "*revival*" da teoria crítica de Marcuse. No Brasil, houve a publicação apenas do primeiro volume: *Tecnologia, guerra e fascismo* (Editora Unesp, 1999), mas também houve outras publicações de pesquisadores brasileiros. Isso incentivou o aumento de trabalhos sobre Marcuse e sobre a teoria crítica. Eventos como o Congresso Internacional de Teoria Crítica e Educação, realizado pelo Grupo de Estudos Pedagógicos (GEP) da Unimep, UFSCar, Unesp, têm sido um importante fórum para ampliar o debate sobre teoria crítica. Na Argentina, o Colóquio Teoría Crítica y Marxismo Occidental também tem sido um importante fórum. Cumpre ainda mencionar a International Herbert Marcuse Society, que desde 2002 realiza um congresso com importantes pesquisadores.[1]

Não só a academia reconheceu a teoria de Marcuse como a própria conjuntura mundial atual reforçou essa importância. O essencial que a análise da teoria crítica original se esforçou por compreender da

1 Como Arnold Farr, Charles Reitz, Douglas Kellner, Andrew Lamas, Andrew Feenberg, entre outros.

sociedade capitalista não foi alterado. Essa análise contribui para o entendimento do século XXI, pensando as possibilidades de transformação da realidade social para o melhor. Assim, creio que este trabalho será importante para introduzir o leitor ao pensamento de Marcuse e atualizá-lo, não só como filósofo como também pensador de nossa realidade social.

O presente trabalho é minha tese de doutorado defendida na USP em 2001. Devo agradecer aos membros da banca: Franklin Leopoldo e Silva, que fez importantes observações tanto na qualificação quanto na defesa, contribuindo bastante para a melhoria do texto; Isabel Loureiro, que ajudou muito com textos de Marcuse, difíceis de encontrar aqui no Brasil, contribuiu com muitas ideias e foi acima de tudo muito amiga; Wolfgang Leo Maar, orientandor de meu mestrado, também deu sua cota de incentivo e ideias importantes; Bento Prado Jr., saudoso amigo, incentivou-me desde o mestrado à paixão pela filosofia, não como uma disciplina teórica, mas como um algo mais para existência; e, finalmente, Paulo Eduardo Arantes, meu orientador, por suas valiosas observações e indicações bibliográficas e por seu pensamento político. Haveria muitos outros a agradecer, mas não posso deixar de mencionar a Capes, agência de fomento, que me garantiu a bolsa necessária para a realização de meus estudos.

Maringá, 29 de agosto de 2010

Introdução

O problema da recepção de Marcuse

I

A década de 1960 foi marcada por grandes conflitos e mobilizações sociais,[1] nas quais a questão da liberdade era fundamental. Além do combate contra a opressão econômica e política, colocou-se em debate a questão sexual, o racismo, a emancipação da mulher, os direitos humanos, a liberdade de expressão, entre outras questões. A perspectiva de uma revolução social colocava-se para além da transformação do sistema econômico e político. Nesse quadro, destacaram-se alguns pensadores marxistas, como Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Wilhelm Reich,[2] entre outros. Sartre sempre procurou manter-se fora dos meios acadêmicos, divulgando o seu existencialismo em livros, peças de teatro, debates etc., de tal modo que não surpreende sua

1 Guerra do Vietnã, Revolução Cultural na China, Primavera de Praga, guerra fria, desenrolar da Revolução Cubana, guerrilhas e golpes de Estado na América Latina, mobilizações operárias, estudantis e de "minorias", movimento de contracultura, entre outros.

2 Reich faleceu em 1957, num presídio norte-americano. Ele fora preso, acusado de fraude em razão de sua máquina "orgônica".

popularidade. Reich também atuou fora da academia, divulgando sua teoria, que aproximava Freud e Marx, tendo o orgasmo como ponto central, ao mesmo tempo em que a colocava em funcionamento na sua prática terapêutica. Talvez a popularidade de Reich fosse menor que a de seu "projeto" de revolução sexual, propalado desde os anos 1920.

Marcuse, ao contrário, era professor universitário e pertencia a um pequeno círculo de intelectuais marxistas emigrados nos Estados Unidos, conhecidos posteriormente como Escola de Frankfurt. Mesmo os dois livros que publicou nas décadas de 1940 e 1950 – *Razão e revolução* (1955c) [1941] e *Eros and Civilization* (1955a) –[3] não parecem, por si só, explicar a grande popularidade obtida nos anos 1960. Seu projeto "utópico" ganhou eco, a partir da crítica à sociedade unidimensional, sendo discutido e questionado por estudantes, militantes de esquerda e direita, intelectuais e boa parte da sociedade, graças, especialmente, à divulgação promovida pela mídia. Seu nome foi associado às mobilizações estudantis na França, na Alemanha, nos Estados Unidos, de tal modo que jornais, revistas e rádios contribuíram, mesmo que não fosse com essa intenção, para a divulgação de sua teoria. As editoras de livros também participaram desse processo, publicando e traduzindo os seus livros.[4] Entretanto, esse processo de divulgação do pensamento e da obra de Marcuse ocorreu perturbado por inúmeros "ruídos", tais como: más traduções, ausência de nota explicativa para situar o leitor diante do texto, apresentações da obra feitas a partir de fontes secundárias e algumas até tendenciosas.[5]

---

3 As datas entre parênteses remetem à edição que consta da bibliografia deste livro; as datas entre colchetes referem-se à edição original das obras.

4 A maior parte das traduções da obra de Marcuse, na França, no Brasil ou nos Estados Unidos, data dessa época.

5 Em que pese o conhecimento de Maurício Tragtenberg e os problemas de Marcuse sobre Weber, não parece correto Tragtenberg iniciar uma crítica a Marcuse assim: "H. Marcuse publicou na Revista 'Ecco', editada em Bogotá, um extenso artigo intitulado 'Sobre Max Weber', onde trata do sentido da obra de Max Weber em vários níveis: histórico, a filosofia da ciência, a sociologia do direito e da religião na sua obra" (Tragtenberg, 1971, p.15). O artigo de Marcuse foi publicado originariamente como parte de uma Conferência no XV Congresso de Sociólogos da Alemanha, em 1964, sendo a publicação a que Tragtenberg se refere uma tradução,

Dada essa grande popularidade fora do meio acadêmico e dos círculos reservados, Marcuse foi tanto elogiado quanto alvo de duras críticas.[6] Havia aqueles que censuravam o seu marxismo, alguns o considerando como um pré-marxista, outros como um não marxista, e até como um antimarxista.[7] Parte da esquerda, avessa às críticas de Marcuse ao "marxismo petrificado" da tradição soviética, censurava-o por obscurecer a consciência de classe dos trabalhadores com suas teorias sobre a sociedade unidimensional,[8] considerando-o um "pessimista" ante o quadro geral de mobilizações da época.

Por sua vez, os intelectuais, inseridos não só no contexto profissional acadêmico, como também num cenário marcado pelo estruturalismo (no âmbito marxista), e pelas filosofias analíticas, da linguagem, e afins, censuraram Marcuse tanto por sua exposição crítica a partir da análise interdisciplinar quanto pela falta de "rigor filosófico", especialmente em sua apresentação da história da filosofia.[9] Assim, a obra de Marcuse foi pouco estudada no meio acadêmico em comparação com a de seus contemporâneos.

A crítica "mais dura" foi tê-lo rotulado "filósofo da moda", tornando-o um autor "datado", cuja consequência foi um certo "si-

---

da qual não se pode afirmar que Marcuse tenha tido conhecimento. O problema da tradução reflete-se na interpretação crítica de Tragtenberg, o que não significa má-fé de sua parte.

6 Por exemplo, o livro de Eliseo Vivas (1971), *Contra Marcuse*.

7 Cf. Douglas Kellner (1984, p.5). Ver nota 8, na qual se nomeiam tais críticos.

8 Por exemplo Henri Weber (1977, p.24 [1975]) que, na Introdução de *Marxismo e consciência de classe*, afirma: "(Marcuse) Não considera, com efeito, a expansão econômica do pós-guerra como um período particular e limitado da história dos centros imperialistas, mas como uma nova característica do próprio capitalismo. Este teria sido levado a exportar as suas contradições mais explosivas para os países dominados. Encontrar-se-ia na posição de poder assegurar definitivamente o pleno emprego, a alta regular do poder de compra, o acesso das massas aos bens de consumo 'opulentos'. É esta análise implícita que constitui o fundamento da sua teoria do poder integrador do sistema. Ora, esta análise é manifestamente falsa".

9 Alasdair MacIntyre (1973, p.23 [1970]), em *As ideias de Marcuse*, questiona a apresentação da história da filosofia na obra de Marcuse por ser "altamente seletiva" e não só a história da filosofia: "Mas, se a sua história da filosofia é dúbia, a sua história geral da cultura o é ainda mais".

lêncio" sobre sua obra e seu pensamento depois de meados dos anos 1970. A mídia certamente teve participação nisso, na medida em que Marcuse deixou de ser notícia, ao mesmo tempo em que se iniciou um processo contrarrevolucionário.[10] Entretanto, esse "silêncio" ocorreu não só com o grande público que conheceu Marcuse nos 1960 e 1970, como também com os militantes de esquerda e os acadêmicos, os quais, presumivelmente, seriam menos afetados pela mídia.

Adorno, que faleceu bem antes de Marcuse, foi bem mais estudado e divulgado.[11] Alguns autores chegam a mencionar que Adorno teria eclipsado Marcuse. Em que pese a importância do pensamento e da obra de Adorno, isso não é suficiente para justificar o "esquecimento" de Marcuse? (Nicholsen, 1994). Talvez o mesmo motivo que relevou sua importância nos 1960 e 1970, sua preocupação com a emancipação humana, ao não condizer com a "nova" conjuntura dos 1980 e 1990, o tornaria problemático numa época em que se apressam em "enterrar" as utopias, assim sugere Isabel Loureiro.[12]

Douglas Kellner menciona como um dos fatores para o eclipse de Marcuse a falta de novos textos e publicações dele, enquanto Benjamin, Adorno e Habermas, no mesmo período, tiveram muitas traduções. Mesmo assim, segundo Kellner, houve um significativo número de

---

10 Por exemplo, a Primavera de Praga em 1968, os golpes militares na América Latina, a recessão econômica com a crise do petróleo nos anos 1970.

11 Fredric Jamenson (1996, p.18 [1990]), em *O Marxismo tardio – Adorno, ou a persistência da dialética*, para situar Adorno como "analista de nosso próprio período" diz: "Adorno não foi, com certeza, o filósofo dos anos 30 (o qual, temo, tem de ser identificado retrospectivamente como Heidegger); tampouco o filósofo dos anos 40 e 50; nem mesmo o pensador dos anos 60 – estes são Sartre e Marcuse, respectivamente; e eu afirmei que, filosófica e teoricamente, seu discurso dialético antiquado era incompatível com os anos 70".

12 Isabel Loureiro (1998, p.99) inicia assim seu artigo "Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática": "Herbert Marcuse, filósofo cuja popularidade foi além dos meios acadêmicos nas décadas de 60 e 70, tem sido ultimamente relegado ao esquecimento, pelo menos no Brasil. As razões para isso parecem óbvias: alguém que durante toda a sua longa vida, contra a miséria material e espiritual da capitalismo tardio, sempre defendeu o advento de uma sociedade justa e racional por meio da revolução só pode parecer anacrônico aos olhos deste fim de século que busca apressadamente enterrar todas as utopias".

publicações sobre Marcuse. Ainda, para Kellner, haveria a dificuldade de inserir o pensamento de Marcuse no cenário pós-moderno ou pós--estruturalista, especialmente por seu projeto utópico.[13]

No Brasil, por exemplo, Carlos Nelson Coutinho (1990), em *Dois momentos brasileiros da Escola de Frankfurt*, afirma que o primeiro momento da recepção brasileira à teoria crítica foi marcado pelo irracionalismo "contracultural" do espírito da "Grande Recusa" de Marcuse, nos anos 1960. O segundo momento, considerado mais bem-vindo pelo autor, aparece com a defesa da razão (e do Iluminismo) feita por Sérgio Paulo Rouanet, no final dos anos 1970. Mesmo sendo questionável sua apresentação, especialmente do primeiro momento, por sua óptica lukacsiana e gramsciana, é possível perceber bem a diferença de tom entre os dois momentos. Por exemplo, o segundo momento, muito mais "acadêmico", apresenta a teoria crítica sem entrar em conflito com o *establishment*. Isto é, a teoria crítica aparece sem o seu conteúdo marxista.

Jorge Coelho Soares, em *A recepção das ideias de Marcuse no Brasil*,[14] compartilha a visão de Carlos Nelson Coutinho sobre a recepção de Marcuse no Brasil. Destaca o mesmo papel de Rouanet, como reconciliador da intelectualidade de esquerda no Brasil e divulgador da Escola de Frankfurt, especialmente do ponto de vista da racionalidade.

13 "Além disso, embora tenha havido um grande interesse nos escritos de Foucault, Derrida, Baudrillard, Lyotard e outros teóricos franceses 'pós-modernos' ou 'pós--estruturalistas', Marcuse não parece enquadrar-se nos debates em voga sobre o pensamento moderno e pós-moderno. Ao contrário de Adorno, Marcuse não antecipou os ataques pós-modernos à razão, e sua dialética não foi 'negativa'. Antes, ele subscreveu o projeto de reconstrução da razão e da postulação de alternativas utópicas para a sociedade já existente – uma imaginação dialética que caiu fora do favor de uma era que rejeita o pensamento totalizante e grandes visões de libertação e reconstrução social" (Kellner, 1994, p.245).

14 Documento publicado na internet, disponível em: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/marc1.htm>.

II

É questionável a leitura segundo a qual a história da teoria crítica seja una e homogênea, "uma linha reta" de Horkheimer a Habermas. A "cisão", que ocorreu nos anos 1940 quando Marcuse foi trabalhar para o governo norte-americano e depois preferiu permanecer nos Estados Unidos, enquanto Adorno, Horkheimer e Pollock retornaram à Alemanha para reinstalar o Instituto de Pesquisa Social, não foi só uma separação espacial, mas também um "afastamento" teórico. De fato, a publicação póstuma dos escritos de Marcuse dos anos 1940 mostra que ele desenvolveu um caminho próprio para a teoria crítica, fiel ao manifesto de 1937 (Horkheimer, 1937). Junto com Franz Neumann, elaborou um projeto da teoria crítica como teoria política da mudança social, ao passo que Adorno e Horkheimer lançaram no mesmo período a *Dialética do esclarecimento*, que, apesar de sua crítica contundente à sociedade contemporânea, resultou de um certo "pessimismo" dos autores ante as perspectivas de mudança social.

Jürgen Habermas, que fora aluno de Adorno e entusiasta de Marcuse, esclareceu numa entrevista as dificuldades nos anos 1950 para compreender a história do Instituto que veio à tona nos anos 1960.[15] Até essa década, a relação do Instituto com o marxismo, depois de seu retorno à Alemanha, permaneceu meio velada. Horkheimer procurou manter a estrutura acadêmica ao mesmo tempo em que, teoricamente, se voltava para a teologia. Adorno buscou divulgar suas posições críticas, para além do meio acadêmico, até mesmo pelo rádio. Ao mesmo tempo, Marcuse manteve contatos com o movimento político,

15 "Widmann: 'Quando chegou a Frankfurt você não se sentou e procurou pelos antigos textos no Instituto de Pesquisa Social?'
Habermas: 'Mas eles não existiam.'
Knödler-Bunte: 'Havia a *Zeitschrift* com seus antigos ensaios ...'
Habermas: 'Isso não existia. Horkheimer tinha um grande temor de que chegássemos às caixas no porão do Instituto que continham uma coleção completa da Zeitschrift. Tivéssemos um forte desejo, porém, teríamos sido capazes de ler tudo aquilo. Disseram-me na época, e era verdade, que se podia obtê-los de Carl Schmidt no Instituo" (Honneth et al., 1981, p.6, tradução minha).

sendo considerado "guru" da nova esquerda. Essas diversas posições políticas, de hesitação frente ao *establishment* (Horkheimer), de não participação (Adorno) e de contestação clara (Marcuse), expressam, embora não diretamente, as convicções teóricas deles.

Habermas, como "sucessor" de Adorno, desenvolveu uma perspectiva original para a teoria crítica: o agir comunicativo. Sua teoria visa tanto a reconstrução da teoria crítica quanto do marxismo, na base de outro modelo cognitivo: ao invés do trabalho, a comunicação.[16] Mudou a orientação da teoria crítica de tal maneira que chegou ao neoestruturalismo. Aqueles que compartilham sua teoria, como Axel Honneth,[17] advogam uma relativização no marxismo mediante um ecletismo que incluiria Durkheim. Outros, como Raymond Geuss, entendem que há várias teorias críticas, sendo a teoria crítica da sociedade uma delas.[18]

De modo geral, seriam no mínimo equivocadas as leituras da história do Instituto de Pesquisa Social que ignorassem ou relevassem para segundo plano o papel de Marcuse. Seja para minimizar seu viés político, seja por seu marxismo, seja por afirmar Adorno, Horkheimer ou Habermas como filósofos melhores.

---

16 Fernando Haddad (1999), em "Trabalho e linguagem (para a redialetização do materialismo histórico)", desenvolve uma crítica a Habermas, explicitando a diferença entre o modelo baseado no trabalho e o baseado na linguagem. Wolfgang Leo Maar (1999), em "Habermas e a questão do trabalho social", mostra como a crítica de Habermas ao trabalho seria aparente.

17 Axel Honneth desenvolve uma versão própria da teoria crítica a partir da noção de conflito e luta pelo reconhecimento.

18 Devo notar que originalmente, e como Marcuse a entende, a teoria crítica refere-se à sociedade; discordo, pois, da afirmação de Raymond Geuss (1988 [1981]) segundo a qual haveria mais de uma teoria crítica. Raymond Geuss (1988, p.9-10), em seu livro *Teoria crítica.* Habermas e a Escola de Frankfurt, desenvolve uma espécie de síntese entre a filosofia analítica e a de Habermas. Desse modo, ele fala em "teorias críticas", como a da sociedade, a psicanalítica, dentre outras: "O principal objetivo deste livro é, portanto, chegar a uma compreensão mais clara do que deve ser uma teoria crítica. Dentro dos interesses de simplicidade e solidez, concentrar-me-ei sobre uma pretensa instância de uma teoria crítica, a 'teoria crítica da sociedade', que supostamente surgiu da obra de Marx, e me restringirei a referências passageiras à psicanálise, apenas ocasionalmente".

Apresentação

Este trabalho pretende resgatar temas da obra de Marcuse, mostrando sua originalidade e pertinência filosófica. Tomando como ponto de partida os anos 1930 e 1940, considerados essenciais para o desenvolvimento posterior da obra de Marcuse,[19] o trabalho busca analisar o papel da filosofia em sua teoria crítica. Procurei fazer uma apresentação temática atendo-me o máximo possível à cronologia histórica, fazendo referências a obras posteriores quando cabia. Procurei também destacar a teoria crítica de Marcuse ante o marxismo, cuja ênfase parece-me ser distintiva em relação a Adorno e Horkheimer.[20]

O primeiro capítulo focaliza o papel da filosofia em relação ao marxismo, desde o projeto inicial de Marcuse, a filosofia concreta, até a teoria crítica. Discutem-se as questões da época e as preocupações de Marcuse que o levaram a uma síntese da filosofia de Heidegger com a

---

19 Cf. Douglas Kellner, "Pode-se traçar a gênese dos principais temas da *magnus opus* de Marcuse [*O homem unidimensional*] em suas obras a partir do início dos anos 1930 até à sua publicação em 1964" (Introdução à segunda edição de *One-dimensional man* (Marcuse, 1967a, p.xix).

20 Segundo Susan Buck-Morss (1979, p.24), o programa para a filosofia de Adorno, *Die Aktualität der Philosophie* [1931], pode ser considerado "dialético" e "materialista", mas "não era do marxismo. Não importa o quão difícil alguém tenta defender Adorno como verdadeiro herdeiro do legado teórico de Marx – como resultado da controvérsia em torno dele no final dos anos 1960, Adorno teve sua parte de apologistas 'marxistas' – em toda sua vida, ele diferiu fundamentalmente de Marx na medida em que sua filosofia nunca incluiu uma teoria da ação política. Embora continuasse a insistir na necessidade de mudanças sociais revolucionárias, tais declarações permaneceram abstratas na medida em que a teoria de Adorno não continha qualquer conceito de um sujeito revolucionário coletivo, que pudesse realizar tal mudança. Tem-se observado frequentemente que Adorno aderiu ao *Bilderverbot* judaico recusando-se a delinear a natureza da sociedade pós-revolucionária. Mas o seu silêncio sobre este ponto – o que Marx em larga medida compartilhava – nunca foi tão profundo como a sua recusa total em lidar com o problema da práxis revolucionária"; "o projeto de Adorno não se enquadra perfeitamente na tradição filosófica hegeliano-marxista. Ao rejeitar o conceito de história como progresso e em insistir na não-identidade da razão e da realidade, ele rompeu definitivamente com Hegel, ao separar a filosofia de toda a preocupação com o proletariado, rompeu radicalmente com Marx" (ibidem, p.xiii, tradução minha).

de Marx e o seu rompimento e abandono da filosofia concreta, com a descoberta dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Os projetos da teoria crítica e do materialismo interdisciplinar de Horkheimer aparecem como complementação às intenções de Marcuse, que prontamente deles se apropria. As principais questões elaboradas no início da teoria crítica são a crítica da racionalidade, a crítica da história da filosofia, a crítica à fenomenologia, a crítica ideológica à cultura afirmativa.

O segundo capítulo focaliza a crítica à história da filosofia a partir da determinação do conceito de essência, o qual aparece como normativo do desenvolvimento teórico de Marcuse. O conceito de essência implicaria uma metafísica idealista, porém a determinação de Marcuse acrescenta uma antropologia fornecendo-lhe uma base materialista. Assim, une-se materialismo e idealismo, apontando os universais como conteúdos de verdade necessários para negar a realidade dada.

O terceiro capítulo aborda a crítica da razão objetiva. O projeto de realização da razão é apresentado por Marcuse em *Razão e revolução* segundo a tradição hegeliana. Para Hegel, a realização da razão seria efetuada pelo Estado. Marcuse desenvolve a elaboração de Hegel para mostrar seus limites, ao mesmo tempo, porém, busca mostrar como Marx tratou a questão, colocando a realização da felicidade como central à transformação social.

O quarto capítulo discute a crítica da razão subjetiva, isto é, a racionalidade instrumental, como meio para determinado fim. Marcuse denomina "racionalidade tecnológica" aquela racionalidade que advém da expansão do sistema produtivo, de sua administração e tecnologia. Inicia-se o capítulo com a caracterização das filosofias positivistas para depois tratar dos fascismos, em particular do nacional-socialismo, que é o desenvolvimento máximo da reificação e da racionalidade tecnológica. Por fim, a racionalidade tecnológica aparece inserida no contexto da sociedade unidimensional.

A conclusão visa estabelecer minimamente o legado da obra de Marcuse e sua importância atual. Trata-se de apresentar os desdobramentos recentes sobre Marcuse que foi relativamente "esquecido" nos anos 1970 e 1980. Esperando, desse modo, que este trabalho possa contribuir para a compreensão de sua obra e de seus objetos.

1
Marcuse entre filosofia e marxismo: da filosofia concreta à Teoria Crítica

Em seu ensaio "Philosophie und kritische Theorie" (Filosofia e teoria crítica), Herbert Marcuse (1997a, v.1, p.137-60 [1937b]) apresenta mais do que sua contribuição ao projeto[1] da teoria crítica da sociedade, também seu próprio amadurecimento teórico. Marcuse não só endossou, como contribuiu ativamente para a elaboração do novo projeto teórico do Instituto de Pesquisa Social.[2] Isso marca o

1 Utilizo o termo "projeto" no mesmo sentido empregado por Marcuse (1991, p. xxviii, nota 20 [1964, p.19]), emprestado de Sartre. "O termo 'projeto' acentua o elemento de liberdade e responsabilidade na determinação histórica: liga autonomia e contingência. Neste sentido, o termo é usado na obra de Jean-Paul Sartre [...]".

2 O Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung) foi fundado em 1924 em Frankfurt sobre o Meno, tendo Felix Weil como seu principal mentor, financiado por seu pai, Hermann Weil. O primeiro diretor do Instituto, Carl Grünberg, orientou sua gestão para o estudo e a análise empírica da história do movimento operário. Max Horkheimer tornou-se o segundo diretor do Instituto em 1931, apresentando já em seu discurso inaugural a presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social, as linhas básicas da nova diretriz do Instituto. A nova orientação baseava-se na interdisciplinaridade das diversas ciências, tendo a filosofia como principal ponto de articulação. Mesmo assim, não se poderia falar numa "guinada filosófica" na medida em que a própria filosofia adquiria um *novo* papel: o de uma filosofia *social* que articula e dialoga com as diversas disciplinas do conhecimento, como a Psicologia, a Sociologia, a

rompimento definitivo de Marcuse com seu projeto anterior, o da filosofia concreta, no qual pretendia fundamentar a teoria marxista mediante a fenomenologia existencial de Heidegger. Em certo sentido, esse rompimento poderia ser considerado um "pré-requisito" para seu ingresso no Instituto[3] na medida em que Max Horkheimer[4] (e também Theodor W. Adorno) já havia expressado críticas à filosofia existencial e à fenomenologia.[5] Adorno (1980 [1932], p.410), por

---

Economia, dentre outras. Em 1937, Horkheimer desenvolveu a noção de *teoria crítica da sociedade* para abarcar o novo projeto teórico do Instituto.

3 Marcuse ingressou em 1933 no Instituto, após diversas conversações. Ele já havia rompido com a filosofia de Heidegger ao vislumbrar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* [1844] de Marx, publicados em 1932, novas fontes para a fundamentação da teoria marxista. Com a ascensão do nazismo na Alemanha, Marcuse considerou mais difíceis as possibilidades de se habilitar e lecionar. Publicou em separado sua tese de habilitação: *A ontologia de Hegel e a fundamentação de uma teoria da historicidade* [1932], sem o parecer de seu orientador, Martin Heidegger, e buscou "desesperadamente" ingressar no Instituto. Com o seu ingresso, iniciou o exílio, primeiro para Genebra, depois para os Estados Unidos. Para mais detalhes, ver Douglas Kellner (1984, cap.4); Rolf Wiggershaus (1995, p.95-104 [1986]); Martin Jay (1974, p.62s [1973]).

4 Horkheimer, como diretor do Instituto, teria estabelecido uma rígida hierarquia. Em uma entrevista, Marcuse critica essa interpretação de Helmut Dubiel (1985), segundo a qual haveria uma divisão de trabalho no Instituto para Pesquisas Sociais, na qual Horkheimer tomava para si o papel de expositor enquanto os demais membros seriam investigadores. Segundo Marcuse (apud Habermas, J. et al., 1980, p.20, tradução minha): "De nenhuma maneira aconteceu que Horkheimer se reservasse a incitação filosófica e a integração e os colaboradores, por assim dizer, tivessem proibida a exposição de suas ideias. De modo algum. Cada um dos colaboradores utilizou igualmente e ao mesmo tempo o âmbito que aqui se reserva a Horkheimer". Sobre "o uso das competências ditatoriais do diretor do Instituto", Marcuse afirmou que Horkheimer não fixava os temas a serem abordados, mas sim os propunha. Entretanto, creio que deva ser relativizada a afirmação de Marcuse e não tomada categoricamente. Afinal, tal afirmação foi feita mais de 40 anos depois, já em sua velhice. Embora tal afirmação possa ter um conteúdo verdadeiro, é de notar diversas afirmações de Wiggershaus sobre a submissão de Marcuse a Horkheimer. Cartas escritas por Marcuse a Horkheimer nos anos 1940 parecem corroborar esse ponto de vista.

5 Cf. Kellner (1984). Horkheimer, "Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea" (1990, p.95-137 [1934]), Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (publicado em 1972).

exemplo, ao resenhar a primeira obra de Marcuse sobre Hegel,[6] elogiou o seu desenvolvimento: "do 'significado do Ser' para a interpretação da existência; da ontologia fundamental para a filosofia da história; da historicidade para a história".[7]

Assim Marcuse apresentou críticas às filosofias fenomenológica e existencial em seus dois primeiros artigos para a *Zeitschrift für Sozialforschung* [*Revista de Pesquisa Social*]: O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado (1934) e Sobre o conceito de essência (1936). Seu artigo "Filosofia e teoria crítica" poderia ser considerado, em certa medida, uma resposta e uma afirmação de sua potencialidade teórica ante o grupo principal do Instituto.[8] Ele deveria provar sua capacidade teórica e seu desvencilhamento da filosofia heideggeriana, limitando-se ao âmbito da crítica filosófica. Foi além, implementando em seu próprio texto a proposta de Horkheimer de um materialismo interdisciplinar, articulando crítica filosófica, ideológica e cultural,[9] elaborando a teoria crítica.

---

6 Trata-se da obra *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (A ontologia de Hegel e a fundamentação de uma teoria da historicidade), de 1932.

7 Cf. Wiggershaus (1995, p.134, tradução minha): "Adorno reconheceu, numa resenha do livro de Marcuse sobre Hegel, que Marcuse estava 'se movendo' do 'Significado do Ser' para a interpretação da existência; da ontologia fundamental para a filosofia da história; da historicidade para a história'".

8 Cf. Wiggershaus (1995, p.147, tradução minha), "Aos olhos do Instituto, Marcuse era um especialista em literatura filosófica e de competência limitada. Pollock foi tão longe ao falar da 'posição subordinada como assistente e ajudante' de Marcuse – mesmo se apenas para resistir à exigência de Adorno segundo a qual Marcuse deveria ser jogado fora para que ele, Adorno, pudesse tomar seu lugar. Mas acima de tudo, por causa de seu passado heideggeriano, Marcuse era considerado como alguém que ainda teria que se provar a longo prazo e aprender a teoria correta. Marcuse, ele mesmo, via as coisas sob esta luz também". Segundo Wiggershaus (ibidem, p.146, tradução minha), Eric Fromm, que procurou manter uma certa independência em relação ao Instituto, era tratado de igual para igual por Horkheimer. "Horkheimer, por sua vez, percebeu que Fromm era independente dele, e o tratava como um intelectual igual, com direitos iguais, devido à sua importância para os trabalhos teóricos e empíricos do Instituto".

9 Esbarrando por vezes no âmbito "de" Adorno, que gostaria de ter se dedicado às resenhas filosóficas e à crítica cultural. Cf. Wiggershaus (1995, p.134).

Teoria crítica

O projeto da teoria crítica da sociedade seguiu o do materialismo interdisciplinar, apresentado por Horkheimer (1999 [1931]) em seu discurso inaugural como diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Segundo Horkheimer, a teoria crítica, nesse período, fundamentava-se na crítica da economia política de Marx,[10] partindo da articulação entre marxismo e filosofia: a filosofia fornecendo instrumental crítico para evitar o dogmatismo, e o marxismo (como utopia) para evitar um possível ceticismo.[11] A teoria crítica possuía uma base marxista, mesmo que fosse sob "linguagem esopiana" para evitar problemas desde censura até perseguição política (cf. Kellner, 1984, p.93).[12] A teoria crítica da sociedade, sob tais circunstâncias, não pode ser considerada como sinônimo de marxismo, sendo mais adequado considerá-la como uma vertente crítica do marxismo.

O termo "teoria" parece enfatizar um aspecto que não seria condizente com o marxismo "vulgar" (especialmente o dos partidos) que enfatizava a prática. A ênfase na teoria por Horkheimer e seus colaboradores justificava-se em parte pelo caráter acadêmico do Instituto de

---

10 Em 1970, Horkheimer, em seu artigo "Teoria crítica ontem e hoje" (in Benjamin, 1983), afirma Marx e Schopenhauer como autores fundamentais para a teoria crítica dos anos 1930. É curioso notar o acréscimo do nome de Schopenhauer como inspiração para a teoria crítica, pois certamente não o é para Marcuse. Wiggershaus (1995), em seu livro sobre a Escola de Frankfurt, faz um pequeno relato biográfico sobre Horkheimer e menciona o fato de haver um retrato de Schopenhauer no escritório do segundo diretor do Instituto. Mais ainda: Wiggershaus (1995, p.52) lembra "Uma passagem de *Marxismo e filosofia* de Korsch poderia ocorrer a quem visse Horkheimer sentado diante deste quadro e quem o ouvisse em conversa de Schopenhauer como uma de suas mais importantes influências. Korsch escrevera que alguém teria de considerar o marxismo (como os teóricos marxistas da Segunda Internacional fizeram), como não envolvendo atitudes específicas para questões filosóficas, por não parecer uma impossibilidade que um 'líder teórico marxista pudesse na vida privada ser um defensor da filosofia de Arthur Schopenhauer'".

11 Ceticismo que resultaria de uma teoria universalmente válida sobre a sociedade, o que implicaria um relativismo absoluto.

12 Lembre-se aqui do quadro conjuntural da época, a Segunda Guerra Mundial, e considere-se a situação dos emigrados alemães nos Estados Unidos.

Pesquisa Social, que, embora tendo sido criado numa época propícia para o debate marxista, passou por mudanças conjunturais não tão favoráveis.[13] Em face da ascensão do nacional-socialismo e da crise do marxismo, a ênfase na teoria seria uma maneira de resguardar suas verdades. Assim, Horkheimer (in Benjamin, 1983, p.153) escreve em "Teoria tradicional e teoria crítica" [1937]

> Antes da transformação geral da história a verdade pode refugiar-se nas minorias. A história ensina que tais grupos inquebrantáveis, apesar de serem pouco notados e até mesmo proscritos por outros setores da oposição, podem, devido a sua visão mais profunda chegar a postos de comando nos momentos decisivos. Hoje em dia, no momento em que todo poder dominante força o abandono de todos os valores culturais e impele à barbárie obscura, o círculo de solidariedade verdadeira mostra-se sem dúvida bastante reduzido. [14]

Essa atitude de resistência não colocava o desenvolvimento da teoria crítica num âmbito abstrato e distanciado da prática. Segundo Helmut Dubiel (1985, p.31),

> quando Horkheimer fala de teoria social ou de ciência materialista, não entende o estado de pesquisa filológica sobre textos de Marx e Engels aparecidos até 1933. Entende, antes, o programa para unificar filosofia e ciência – um programa dentro da tradição de Hegel e Marx. Este é um projeto por uma superciência interdisciplinar e "materialista" que pode integrar o teórico com o empírico. Contrária à ciência burguesa, especializada, e em oposição ao cientificismo socialista de Kaustky e Stalin, esta ciência projetada funcionaria num tal alto nível de pesquisa, teoria e método, que sua distância da práxis social se tornaria obsoleta por seus próprios padrões imanentes.

---

13 Dois anos após Horkheimer tornar-se diretor do Instituto, foi a vez de Hitler tomar posse da Alemanha, em 1933.

14 Essa atitude de resistência "coincide" em termos com a de Trotsky, que fundou em 1938 a IV Internacional com o fim de preservar o "marxismo revolucionário" para uma conjuntura mais favorável. Isso, porém, não significava a abstenção da intervenção prática, a qual era exercida em bases dogmáticas.

Dubiel aqui se refere ao projeto do materialismo interdisciplinar e pode, por extensão, ser aplicado à teoria crítica dos anos 1930. Fica clara a intenção prática desse projeto teórico. Desde sua posse como diretor, Horkheimer procurou imprimir uma orientação mais "filosófica" ao trabalho do Instituto, porém não como filosofia em moldes tradicionais, e sim como articulação entre filosofia e marxismo. Para Horkheimer (in Benjamin, 1983, p.156),

> a teoria crítica preserva a herança não só do Idealismo alemão, mas da própria filosofia. Ela não é uma hipótese de trabalho qualquer que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas.

A intenção prática da teoria baseia-se na relação entre crítica e utopia. A análise crítica da realidade presente é prospectiva, voltada para o futuro. Embora a filosofia forneça o material da crítica, não é mais suficiente para dar conta da totalidade. Em seu discurso inaugural, Horkheimer dava à filosofia um novo papel. A filosofia social,[15] como é designada, surge com Hegel, o que não significa que as filosofias anteriores não tenham discutido questões sociais, mas é somente com Hegel que a filosofia assume uma compreensão social. Enquanto Kant toma o indivíduo racional como fundamento da cultura e da sociedade, Hegel compreende a realidade a partir do *Geist* universal. Desse modo, a filosofia hegeliana teria transformado o idealismo em suas partes essenciais numa filosofia social, colocando a compreensão do ser como compreensão do ser coletivo. Segundo Horkheimer (1999, p.122), na filosofia social

---

15 "[...] as representações gerais do que se entende como filosofia social podem ser expressas de modo sucinto. Seu objetivo final seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade em geral" (Horkheimer, 1999, p.121.)

a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, e que constitui o terreno para as criações da cultura absoluta, se identifica agora como o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor e conteúdo.

A filosofia social fazia parte de um debate desde os anos 1920 na Alemanha, segundo Horkheimer (1999, p.125), que menciona nomes como Nicolai Hartmann, Max Scheler, Hermann Cohen e Othmar Spann, os quais, apesar de suas diferenças, colocavam que o "sentido da existência humana é realizado somente nas unidades suprapessoais da história, quer se trate da classe, do Estado ou da nação" (ibidem, p.125). A filosofia de Martin Heidegger era uma das poucas a recusar ser uma filosofia social, mantendo-se como filosofia existencial do indivíduo. Mesmo o positivismo de Auguste Comte possui uma percepção social, sendo uma doutrina social ao lado das doutrinas de Marx, Max Weber e Scheler. Entretanto, a filosofia social, para Horkheimer, mantém polêmica com o positivismo que coloca para a análise social a sociologia material. Para Horkheimer (1999, p.127),

a sociologia não tem nada a dizer, nem sobre o grau de realidade desses fenômenos, nem sobre seus valores. Isto seria, em contrapartida, assunto da filosofia social e, em tais questões essenciais, tal como ela as aborda, estão contidas tomadas de posição últimas, mas não houve nenhuma descoberta de verdades universalmente válidas que pudesse ser inserida no curso de pesquisas amplas e múltiplas.

A filosofia social colocava um novo papel para a filosofia na medida em que haveria uma dissolução da filosofia por não dar conta das diversas facetas da totalidade. Seria necessária uma articulação entre as diversas disciplinas do conhecimento a partir do ponto de vista da filosofia. O materialismo interdisciplinar, segundo Horkheimer, deveria ser articulado pela filosofia social cujo caráter crítico e especulativo poderia penetrar mais fundo na análise social, não só pela crítica social, como pela alternativa que poderia propor. É certo que

Horkheimer pensa a filosofia social referindo-se à teoria de Marx,[16] mesmo que essa seja relativizada.[17] O materialismo marxista é crítico à sociedade estabelecida e compromete a filosofia com a preocupação social. Sua crítica à sociedade requer a consciência do proletariado como sujeito revolucionário para a transformação radical do modo de produção e reprodução social. Isso implica a constituição da autonomia do proletariado como sujeito pelo combate ideológico. A crítica cultural e ideológica está no centro das preocupações da teoria crítica alicerçada na relação entre crítica e utopia.[18]

16 A adoção da teoria marxista pode ser entendida, à parte questões pessoais, não só pela inserção numa determinada tradição intelectual (idealismo alemão) e prática (movimento operário organizado), com uma identidade histórica definida, mas também por conferir à teoria uma unidade e perspectiva crítica ao capitalismo e construção do socialismo como sociedade alternativa, e elaboração de uma teoria sistêmica.

17 Apesar de sobressair o materialismo de Marx, Dubiel (1985, p.32) comenta um projeto de Horkheimer de escrever a história do materialismo desde o atomismo de Demócrito, passando por Averróes, as utopias técnicas da Renascença e o materialismo mecanicista da burguesia até o período atual. Horkheimer pretendia mostrar a adequação dessas filosofias a suas respectivas épocas. Da mesma forma, o materialismo de Marx representaria adequadamente a história atual. Para Dubiel isso implicaria um relativismo histórico da teoria social marxista. Mais adiante, cita uma passagem de "Sobre o problema da verdade" [1935] na qual Horkheimer relativiza o conteúdo de verdade. A teoria correta hoje poderia desaparecer (deixar de ser correta) se as bases sociais e os interesses científicos que a fundamentam e os fatos e circunstâncias aos quais se refere desaparecerem.

18 Seyla Benhabib (1986, p.4, tradução minha) escreve: "Para a teoria crítica, a consciência é tanto imanente quanto transcendente: como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e dependente do presente estágio da sociedade. Na medida em que possui um conteúdo de verdade utópico que se projeta além dos limites do presente, a consciência é transcendente". Benhabib (ibidem, p.5) afirma que a "dimensão utópica" da teoria crítica é nela enfatizada como "dimensão normativa", de tal modo que distinguiria a teoria crítica social da sociologia positivista.

Filosofia e teoria crítica

Marcuse (1937b), em "Filosofia e teoria crítica (1997a, v.1, p.137-60 [1937b]), situa a origem da teoria crítica da sociedade nos anos 30 e 40 do século XIX, período dos primeiros escritos de Marx. Tal demarcação tem o propósito claro de relacionar a teoria crítica em suas origens à filosofia e à utopia. Porém, mais do que isso, Marcuse revive o debate sobre a relação entre marxismo e filosofia, tanto aquele do jovem Marx quanto aquele de Lukács e Korsch em meados do século XX.[19]

Em muitos aspectos o texto de Marcuse lembra o da "Introdução à crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel" [1843], de Marx.[20] Em sua *Introdução...*, o jovem Marx expõe o projeto de realização da filosofia. A filosofia que pretendia realizar seria a filosofia hegeliana criticada. Hegel pensava a realização da razão mediante o Estado racional, que tomara, para ele, forma com o Estado prussiano. Essa concepção fora muito criticada, mesmo por Marx que, apesar disso, não deixava de reconhecer a força do pensamento hegeliano. Ao comparar a realidade alemã com a realidade francesa, com toda sua efervescência política, revolucionária e contrarrevolucionária, Marx afirmara a Alemanha[21] como "consciência filosófica do mundo". Isso não só por não ter ainda atingido a prática revolucionária da França, mas também pelo fato de a prática revolucionária não ter realizado os ideais filosóficos

---

19 Ambos publicaram livros em 1923 (Lukács, 1989; Korsch, 1977), logo após terem participado de um seminário que viria dar origem à ideia de um Instituto de Pesquisa Social, fundado no ano seguinte. De fato, esse Instituto foi o primeiro na Alemanha claramente marxista.

20 Compare-se o texto de Marcuse (1997a, p.137) "A crítica do existente começou aqui como uma crítica daquela consciência, caso contrário teria captado seu objeto ainda abaixo do nível da história já atingido na realidade (*Realität*) por países não alemães" com a Introdução de Marx à sua crítica da filosofia do direito de Hegel, na qual apontava a Alemanha como a "consciência filosófica do mundo" no século XIX. Mais ainda: a frase de Marcuse "A razão é apenas a aparência (*Schein*) da racionalidade num mundo sem razão, e a liberdade apenas a aparência do ser livre na não liberdade universal" (ibídem, p.140) repõe a de Marx (1987, p.491, tradução minha): "A religião é o suspiro da criatura agoniada, o estado de alma de um mundo desalmado, porque é o espírito dos estados de alma carentes de espírito".

21 Leia-se Idealismo alemão.

desenvolvidos pelo idealismo alemão. A realização da filosofia implica a transformação da ordem social e, por conseguinte, a crítica desta. A filosofia fornece "as armas da crítica", as quais deveriam ser assimiladas por um sujeito material que empunhasse a "crítica das armas". O proletariado parece mais uma síntese dialética da argumentação lógica do que propriamente da realidade empírica. Ele pode realizar o "humanismo radical" ("comunismo") justamente por ter sido "destituído de toda humanidade".

Essa compreensão é modificada especialmente após 1844,[22] quando inicia a crítica da economia política. Em certo sentido, a compreensão do jovem Marx não está em contradição com as posições de sua obra madura.[23] Poder-se-ia pensar que haveria um processo de preenchimento material do conteúdo das primeiras elaborações de Marx. Assim, a crítica da religião foi substituída pela crítica da economia política como crítica geral da sociedade visando à transformação da realidade existente mediante a atividade revolucionária do proletariado, não mais como uma categoria lógica, mas como uma classe econômica resultante tanto da análise lógica crítica quanto das condições empíricas e históricas.

O termo "crítica" é uma constante na obra de Marx, como um *leitmotiv*, aparece na crítica filosófica do jovem Marx, na crítica prática, na crítica da economia e política e também na teoria crítica da sociedade. Seyla Benhabib (1986, p.19), em seu estudo sobre a teoria crítica *Critique, norm and utopia*, lembra o trabalho de Reinhart Koselleck (1999), *Crítica e crise* [1959], segundo o qual há uma relação epistemológica (grega) entre ambos os conceitos. "Crise" significa dividir, escolher, julgar e decidir; enquanto "crítica" é a avaliação subjetiva ou decisão sobre um processo conflituoso, a crise. Koselleck descreve a gênese do conceito moderno de crítica geralmente associado a um processo de crise. O contexto da crítica é claramente político. Koselleck

---

22 Data dessa época o encontro de Marx e Engels.

23 Louis Althusser (1979) defendeu a ideia oposta segundo a qual há "ruptura epistemológica" entre o jovem Marx e o Marx maduro.

estuda a passagem do Absolutismo para o Iluminismo,[24] buscando mostrar como a relação original entre crítica e crise, antes esquecida, fora restabelecida no século XVIII. Segundo Benhabib, do ponto de vista filosófico, o conceito de crítica, que em Kant se caracteriza pela separação do "julgamento subjetivo" do pensador do "processo objetivo" da história e da sociedade, torna-se em *O capital* de Marx uma análise crítica que expõe o próprio processo contraditório com suas crises na totalidade social. Benhabib (1986, p.20) observa ainda que a passagem do conceito de crítica de Kant a Marx deve ser entendida à luz da rejeição de Hegel do "mero criticismo" do Iluminismo e de Kant.

Cabe observar que o termo "crítica" em "teoria crítica da sociedade" é geralmente referido às críticas de Kant, Hegel e Marx. Segundo Raulet e Assoun (1978), tal referência é problemática na medida em que os próprios frankfurtianos (Adorno, Horkheimer e Habermas)[25] recorreram à crítica da razão prática de Kant articulando-a com a dia-

---

24 "A abordagem heurística, que visa elucidar a ligação entre a utópica filosofia da história e a Revolução desencadeada a partir de 1789 reside na conexão pressuposta entre crítica e crise. O fato de que a conexão entre a crítica praticada e a crise emergente tenha escapado ao século XVIII – não se encontrou nenhuma prova literal de uma consciência desta conexão – conduziu à presente tese; o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia. A crise não era concebida politicamente, mas ao contrário, permanecia oculta pelas imagens histórico-filosóficas do futuro, diante das quais os eventos cotidianos esmoreciam. Assim, a crise encaminhou-se, ainda mais desimpedidamente, em direção a uma decisão inesperada. Essa dialética funda-se no modo específico da crítica que se exercia no século XVIII e que lhe concedeu o seu nome. A crítica praticada pela inteligência burguesa determinou o papel da burguesia ascendente e englobou o novo mundo" (Koselleck, 1999, p.13-14 [1959]).

25 Marcuse, curiosamente, não tem a mesma referência em Kant, pelo menos até ingressar no Instituto em 1933. Em 1930, chegou mesmo a escrever uma crítica contra Max Adler, "Transzendentaler Marxismus?" (Marcuse, 1981c), no qual censura a tentativa de unir Kant e Marx questionando se a filosofia transcendental poderia fornecer um fundamento crítico à experiência social. Marcuse acredita que não e critica a filosofia kantiana mostrando sua impossibilidade em relação à mudança social.

lética marxista.[26] O problema estaria não só no entendimento segundo o qual haveria uma continuidade de Kant a Marx, mas também no fato de o conceito de crítica utilizado por Marx ter uma referência kantiana. Raulet e Assoun afirmam que, apesar de o termo "crítica" possuir uma forte conotação kantiana, esse termo em Marx não possui tal conotação[27] a não ser de forma mediada, funcionando "*in absentia*".[28] Ambos os autores mostram a origem do conceito de crítica marxiano nos ideólogos alemães,[29] especialmente Feuerbach. Esses desenvolveram a crítica da religião tanto como crítica da consciência quanto como crítica política dissimulada em razão dos problemas de censura e de perseguição.[30] Isso também se apresentava como expressão do debate contemporâneo na Alemanha, iniciado com o protesto de Lutero e que, segundo Marx, havia se esgotado. Os hegelianos de esquerda aprofundaram-no,[31] colocando-se como críticos por excelência.[32] Porém, a partir de seu encontro com Engels em 1844, Marx afirma que a crítica religiosa efetuada pelos jovens hegelianos não rompia a esfera ideológica. Isto é, invertiam a compreensão da realidade do mesmo modo que a religião. A crítica religiosa exercida pelos "ideólogos alemães" seria problemática para Marx por não enfrentar de fato as condições reais e materiais da sociedade. Entretanto a crítica exercida

---

26 Cf. Raulet e Assoun (1978, p.11-12). Eles se referem à *Dialética do esclarecimento* [1947], de Adorno e Horkheimer e a *Teoria e prática* [1978], de Habermas.

27 "O erro seria com efeito, [...], postular uma derivação direta do conteúdo filosófico da tradição kantiana" (Raulet; Assoun, 1978, p. 44).

28 "De fato, pode-se falar da *conotação* kantiana do conceito marxiano de crítica, no sentido segundo o qual a significação kantiana de origem se acha aí associada e aí produzida associações semânticas, sem que o conteúdo kantiano do conceito aí seja de nota. Isto seria, pois, errado tomar literalmente a genealogia direta do conceito ao lhe atribuir sem mediação Kant como referência" (Raulet; Assoun, 1978, p.32).

29 Seguindo a sugestão de Marx em *O 18 Brumário* de *Luís Bonaparte* [1852], segundo a qual a história se repete como farsa, poder-se-ia pensar que a ideologia alemã seria a caricatura do idealismo alemão.

30 Segundo Raulet e Assoun (1978, p.49), "Ou esta tarefa [da crítica] é política. Ela é requerida como exigência pelo seu próprio objeto: o estado de coisas (*Zustand*) alemão".

31 Veja-se, por exemplo, Feuerbach (2007 [1841]) e Strauss (2010 [1835]).

32 Marx e Engels (2003) os criticaram em um livro de 1844, com um título sugestivo: *A sagrada família:* ou *A crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e seus consortes*.

pelo jovem Marx, efetuada sobre o direito e a filosofia do direito de Hegel, desenvolve-se por força de uma dialética interna, mantendo-se, por assim dizer, ainda numa esfera abstrata.

Com a crítica da economia política, o conceito de crítica e o materialismo[33] marxianos tomam uma forma mais consistente. Mesmo assim mantêm características de sua fase inicial. A crítica é negativa, e, ao mesmo tempo, possui um papel de intervenção prática.[34] Ela mede a realidade por sua potencialidade para alterá-la e não para a conservar. Nesse sentido, o conceito de crítica marxiano é prospectivo, aponta para o futuro. Mais ainda: a crítica de Marx desenvolve-se imanentemente[35] ao objeto, por força da lógica interna, sem elementos exteriores nem juízos de valor.[36]

---

33 É bom notar que não é o conteúdo material que diferencia a crítica marxiana daquela de Feuerbach, mas sim o tratamento deste. Veja-se as Teses sobre Feuerbach (1844) de Marx (Marx; Engels, 1982, p.1). "A principal insuficiência de todo materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do *objecto* [*des Objekts*] ou da *contemplação* [*Anschauung*]; mas não como *actividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente. [...]".

34 "O *sentido* do conceito é aproveitável, antes mesmo de seu conteúdo, através da função teórica que preenche. Trata-se de um *conceito-função, destinado a produzir efeitos teóricos por sua intervenção*" (Raulet e Assoun, 1978).

35 Para Benhabib (1986, p.21), a crítica imanente é o primeiro passo da teoria crítica, sendo a crítica desfetichizante o segundo, e o diagnóstico da crise, o terceiro. Benhabib aponta a origem da crítica imanente em Hegel e Marx, crítica inspirada pela "visão de uma vida ética unificada" que reuniria o que a sociedade moderna dividiu: "moralidade e legalidade para Hegel, e o homem como burguês e cidadão para Marx".

36 Raulet e Assoun (1978) observam que a crítica de Marx se faz na terceira pessoa. Benhabib descreve esse procedimento como "transubjetivo", na medida em que haveria uma interrelação entre proletariado e burguesia e a presença do observador-pensador. Benhabib (1986, p.129) critica a atribuição de Marx de *status* normativo ao conceito de classe, por não representar a totalidade das experiências sociais. "Marx estava certo ao diagnosticar a maneira na qual a sociedade capitalista parecia tornar os modos anteriores de identificação coletiva irrelevantes, porém estava errado em subscrever um estatuto normativo ao único modo de identificação coletiva que o capitalismo parecia criar. Ao subscrever um tal estatuto normativo ao conceito de classe, Marx adaptou o ponto de vista do observador-pensador, ignorando as próprias experiências de *coletividade* e *pluralidade* que são fundamentais aos atores sociais combatentes".

Marx compreende o seu materialismo como uma relação dialética entre teoria e prática medida pelo contexto social.[37] Nesse sentido, a crítica da economia política poderia ser entendida como crítica das formas de sociabilidade e não uma nova forma de economia ou crítica do discurso econômico. Acredito ser essa a posição de Marcuse sobre a obra juvenil e madura de Marx. Isto é, não há sobrevalorização da obra juvenil, dado o seu aspecto mais "filosófico", mas sim uma abordagem da obra marxiana que privilegia determinados temas de interesse. A crítica da economia política não é reduzida à esfera da economia.[38] Ao tratar das relações de produção, de forças produtivas, da luta de classes, Marx discute como os homens se organizam socialmente. O proletariado é apontado como sujeito do processo revolucionário, de início por ser a negação determinada, depois por ser uma classe, materialmente situada no processo de produção. Desse modo, segundo Benhabib, Marx desenvolveria uma "filosofia do sujeito" baseada no "modelo de trabalho de atividade" (*work model of activity*).[39] Esse é um dos aspectos criticados pelos frankfurtianos, como a identidade entre sujeito e objeto (o proletariado que é sujeito e objeto de sua emancipação), a ênfase no processo econômico, e o problema do vir a ser desse processo (o socialismo).

Marcuse compartilha as críticas de Korsch e Lukács na medida em que combatem o dogmatismo do marxismo "ortodoxo". Sua reposição das concepções do jovem Marx visa redimensionar critica-

37 Ele afirma que a resolução teórica ocorre na prática e que a revolução é uma "crítica prática". Isso não significa necessariamente (como o movimento marxista em grande parte chegou a compreender) que Marx esteja postulando um empirismo prático, mas sim uma relação mais efetiva entre teoria e prática.

38 "[...] acredita-se no seguinte: a economia como ser material é a única verdadeira realidade; a psique dos homens, a personalidade, como o direito, a arte, a filosofia, devem ser derivados inteiramente da economia, são meras imagens que espelham a economia: isso seria um Marx abstrato e por isso mal interpretado" (Horkheimer, 1999, p.130).

39 Cf. Benhabib (1986, 10): "As pressuposições de que o mundo sócio-histórico seja o 'trabalho' de um sujeito coletivo singular e que a subjetividade constituinte e constituída sejam idênticas são nomeadas 'a filosofia do sujeito'". Benhabib é, ela mesma, crítica tanto da "filosofia do sujeito", que a teoria crítica também adota, quanto do "modelo de ação" baseado no trabalho, defendendo a teoria do agir comunicacional de Habermas.

mente o marxismo que entrara num processo de crise desde o fracasso da revolução alemã, a burocratização da União Soviética e a falta de perspectivas que propiciaram a ascensão do nacional-socialismo. De fato, ao voltar-se para a filosofia de Heidegger, após ter se decepcionado com sua pouca experiência política,[40] Marcuse estava buscando rever o marxismo petrificado dos partidos. Estava tentando justificar o marxismo filosoficamente, conferindo-lhe o rigor filosófico necessário. O projeto da filosofia concreta (1928-1932) visava uma síntese entre a fenomenologia (filosofia existencial de Heidegger) e a teoria de Marx. Entretanto não se pode considerar esse projeto como algo meramente acadêmico, pois Marcuse estava sintonizado com o movimento operário alemão, colaborando na revista de Rudolf Hilferding: *Die Gesellschaft* (A Sociedade), na qual discutia também questões sobre o marxismo e autores como Lukács (Marcuse, "Zum Problem der Dialektik", 1981c). Desse modo, o projeto da filosofia concreta seria uma contribuição de Marcuse para o debate marxista da época.

Da filosofia concreta à teoria crítica

Desde o início, Marx relacionara o proletariado e a filosofia, tanto como herdeiro do idealismo alemão quanto como aquele que poderia realizar materialmente a filosofia. Entretanto, com o desenvolvimento do seu materialismo, Marx chegou a criticar duramente a filosofia, especialmente sob a feição acadêmica, considerando-a ideológica (distante da realidade e até mistificadora da realidade, como a religião). Engels exemplificou o processo ideológico comparando-o com a estrutura físiobiológica do olho humano e o registro da imagem. Sabe-se que a imagem do objeto externo é registrada de modo inver-

40 Em 1919, Marcuse participou de um conselho de soldados e ficou decepcionado ao ver eleitos os oficiais. Os assassinatos de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht também foram motivo de choque para o jovem Marcuse. Ele, que havia se filiado, quando ambos estavam vivos, ao Partido Social-Democrata Alemão, preferiu sair da cena política a se arriscar no Partido Comunista, especialmente por reconhecer a pouca experiência e conhecimento que tinha. (Cf. Kellner, 1984, p.17).

tido na retina, é papel do cérebro retornar a imagem à sua posição original. O idealismo, analogamente, deixaria de cumprir a função do cérebro mantendo a inversão, isto é, tomar a realidade pelas ideias. Nesse sentido, a filosofia (como a religião) contribuiria para o sistema ideológico de dominação, ao afirmar que o espírito, as ideias ou a razão determinassem a estrutura da realidade ou mesmo a consciência social. Para Engels, no entanto, as ciências positivas estariam menos inclinadas a isso dada a sua proximidade da realidade material, o que lhe garantia a superação da filosofia pelas ciências positivas.[41] Muitos marxistas incorporaram dogmaticamente as críticas de Marx e Engels à filosofia sem perceberem a articulação filosófica do próprio Marx.[42] Alguns chegaram mesmo a criticar a influência de Hegel e até negar sua importância para o Marx maduro.[43]

Segundo Korsch e Lukács, cada qual a seu modo, isso teria levado a um atrofiamento da dialética, reduzida ao esquema: tese, antítese, síntese (afirmação, negação, negação da negação).[44] Ao mesmo tempo, houve uma valorização do empírico e da base econômica da sociedade. A própria teoria de Marx foi considerada "ciência", modo de conhecimento superior. Korsch e Lukács, ao relacionarem marxismo e filosofia, buscaram resgatar, mediante a filosofia, a dimensão crítica que o marxismo (vulgar ou partidário) havia perdido. Os desvios do ponto de vista teórico iam desde economicismo, determinismo, cientificismo,

41 Ricardo Musse (1997) mostra como Engels condena toda filosofia anterior como "idealista", sendo o materialismo o momento superior e final da filosofia. Mais ainda: Engels afirma que a filosofia em sentido tradicional teria chegado a seu fim, pois a procura pela verdade absoluta não seria mais necessária face às verdades descobertas pelas ciências.

42 Musse (1997, p.54) mostra como Engels, ao mesmo tempo em que busca negar a filosofia, "mantém-se fiel ao lema jovem-hegeliano de realização da filosofia. Na verdade, o que se modificou substancialmente entre *A sagrada família* (1844) e *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã* (1888) foi a concepção de prática, que adquiriu contornos cada vez menos político-sociais, ou se quiser, 'subjetivos', não o projeto de realizar a filosofia pela via da práxis".

43 Como Della Volpe, por exemplo. Lukács e Korsch, por sua vez, foram considerados defensores do "marxismo hegeliano".

44 Esquema enfatizado por Engels em *A dialética da Natureza* (Marx; Engels, 1985).

até politicismo. Korsch e Lukács, entre outros,[45] criticaram tais desvios. Korsch afirmou que o marxismo não pode ser considerado nem como filosofia, nem como ciência, nem como economia, nem como historicismo, mas sim como teoria crítica.[46] Marx não desenvolveu uma nova economia política, mas sim uma crítica da economia política. Korsch aplicou o materialismo histórico não só à própria história da filosofia como ao próprio desenvolvimento da teoria marxista pós-Marx. Lukács procedeu da mesma forma, revelando as antinomias do pensamento burguês. Segundo Lukács, os impasses da filosofia resultariam das condições materiais da época, ou melhor, do não enfrentamento com essas condições. Tais impasses revelam, portanto, no mínimo as dificuldades de analisar a realidade existente. Lukács desenvolve um termo emprestado de Marx, a reificação,[47] um fenômeno do modo de produção capitalista pelo qual as relações pessoais são tomadas como relações entre coisas, tanto as relações econômicas (como patrão e operário)

---

45 Lenin e Rosa Luxemburgo também enfrentaram o revisionismo no seio do marxismo (Bernstein), recusando a tomar a teoria marxista como uma teoria universalmente válida.

46 "Para os eruditos burgueses dos nossos dias, o marxismo representa não só uma grave dificuldade teórica e prática de primeira ordem, mas, além disso, uma dificuldade teórica de segunda ordem, uma dificuldade 'epistemológica'. Não é possível arrumá-lo em nenhuma das gavetas tradicionais do sistema das ciências burguesas e mesmo se se quisesse abrir especialmente para ele e para os seus compadres mais chegados uma nova gaveta chamada sociologia, ele não ficaria sequer quieto lá dentro, iria constantemente passear para todas as outras. 'Economia', 'filosofia', 'história', 'teoria do Direito e do Estado', nenhuma destas rubricas pode contê-lo, mas nenhuma estaria a salvo dele se se quisesse metê-lo noutra. [...] A explicação simples para esta dificuldade insolúvel do ponto de vista da epistemologia burguesa consiste em que o marxismo não pode ser considerado como uma 'ciência', mesmo no sentido burguês mais amplo do termo, em que a palavra 'ciência' compreende mesmo a mais especulativa filosofia metafísica. [...] O marxismo não é nem uma 'economia', nem uma 'filosofia', nem uma 'ciência', nem qualquer outra 'ciência humana' (*Geisteswissenschaft*) ou combinação destas ciências [...]" (Korsch, 1977, p.137-8). Korsch prossegue mostrando o caráter crítico da obra de Marx em oposição aos conceitos tradicionais de ciência, filosofia, economia etc.; mostra também que a crítica de Marx não pode ser igualada à crítica "pura" como a de Kant, em razão do seu materialismo fundamentalmente econômico.

47 No original, *Verdinglichung*, para Lukács, e *Versachlichung*, para Marx.

quanto as demais relações, por extensão. Em certo sentido, poder-se-ia imaginar que o militante de partido, o operário comum, a dona de casa, os estudantes fossem tratados como coisas em suas relações.

Marcuse tomava isso em consideração e criticava a postura segundo a qual o indivíduo é subsumido sob categorias gerais, como o partido, a massa, o povo, a classe. Mesmo reconhecendo a importância da consciência de classe, Marcuse não concordava com a noção de "consciência correta da classe" ou "consciência atribuída" defendida por Lukács. A preocupação do jovem Marcuse com o lugar do indivíduo na teoria marxista o levou a aproximar-se de Heidegger, cujo livro *Ser e tempo* [1927] causou grande impressão. Heidegger expunha em seu livro uma filosofia fundamentada na existência de tal modo que parecia responder as inquietações de Marcuse.

Ao discordar da noção de "consciência correta da classe", Marcuse põe em cena o conceito de "ação radical" elaborado mediante a filosofia existencial heideggeriana, com seus conceitos de historicidade e concretude. O indivíduo com o qual estava preocupado não é um indivíduo isolado, mas sim inserido num determinado contexto social, numa determinada classe, com suas necessidades físicas e emocionais, enfim: um indivíduo social. Embora tal indivíduo pudesse não ter a "consciência correta da classe", poderia ter consciência da opressão diária, de suas condições de trabalho e moradia. Isso não seria garantia suficiente para sua revolta contra o sistema, muito menos por uma causa socialista, por não saber da possibilidade de libertação terrena (pois a religião prega a libertação espiritual). Entretanto, um tal indivíduo possuiria mais radicalidade do que outro que simplesmente aceitasse sua condição como dada. Essa noção de consciência do jovem Marcuse aproxima-se daquela de Rosa Luxemburgo mais do que da de Lenin.

A ação radical, segundo Marcuse (1981c, p.351 [1928], tradução de Isabel Maria Loureiro):

> é apreendida como "*Existencial*" (*Existenzial*), isto é, como uma atitude essencial da existência (*Dasein*) humana: "Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios, que levam a teoria ao misticismo, encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis",

(*Ideologia alemã*, p.229). Toda ação humana 'modifica as circunstâncias', mas nem toda ação modifica também a *existência* humana. Podem-se mudar as circunstâncias sem mudar, na sua existência, o *Dasein* humano, que vive nessas e com essas circunstâncias. Só a *ação radical* modifica ambas, as circunstâncias e a existência humana nelas ativa: "A coincidência da mudança das circunstâncias com a atividade humana só pode ser captada e entendida racionalmente como *práxis revolucionária*".

Mediante a noção de ação radical, Marcuse visa apreender a totalidade do processo revolucionário.[48] A preocupação com os indivíduos leva a uma teoria da mudança social pela qual as próprias relações sociais devem ser mudadas e não somente as estruturas econômicas. A totalidade das relações humanas está implicada no processo de transformação social. Se o objetivo da transformação para uma vida melhor é posto, então há a necessidade de orientação ética do processo revolucionário. A tentativa do jovem Marcuse em unir fenomenologia e marxismo visava preencher as lacunas do marxismo com relação às questões éticas e ao papel do indivíduo.

---

48 Alfred Schmidt (1969, p.28) analisa o conceito de "ação radical", considerado como um modo da "ação direta", segundo uma apropriação do conceito de "historicidade" de Heidegger: "Essa teoria se propõe reconhecer a interpretação da historicidade por Heidegger, o discurso heideggeriano sobre o 'existir próprio', a 'resolução antecipatória' [*Sein und Zeit*, 382], e dotá-la de um conteúdo real com o qual Heidegger pensa, precisamente, que não se pode fazer nada nem esclarecer nada...". Kellner, com o qual concordo nesse ponto, critica a interpretação segundo a qual o jovem Marcuse teria feito uma apropriação de Marx mediante a filosofia heideggeriana. Kellner cita o "marxista-leninista ortodoxo" Robert Steigerwald, para o qual, em *Herbert Marcuses 'dritter Weg'* (1969), os escritos do jovem Marcuse constituiriam um diálogo com a teoria de Marx a partir de Heidegger, não tendo nada a ver com o marxismo. Para Kellner isso contradiria o próprio Steigerwald que pretende apresentar a teoria de Marcuse como uma "terceira via" entre o marxismo e a filosofia burguesa. Kellner critica também Schmidt por colocar o marxismo do jovem Marcuse na perspectiva "existencialista", pois, segundo Kellner, Marcuse expressaria uma "apropriação marxista e crítica de Heidegger" e não o contrário. Kellner também menciona Paul Piccone e Alex Delfini que argumentam que a posição de Marcuse em 1970 não difere daquela de 1928, isto é, Marcuse permaneceria "fundamentalmente heideggeriano", quando tanto Kellner quanto eu acreditamos que Marcuse seja fundamentalmente marxista (Kellner, 1984, p.389, nota 31).

O projeto da filosofia concreta também visava conferir rigor filosófico à teoria marxista mediante fundamentação ontológica. Embora Marcuse tenha se apropriado de termos heideggerianos, elaborando com conceitos como historicidade e concretude e fundamentando existencialmente o marxismo, não se pode afirmar que a postura de Marcuse seja mais heideggeriana do que marxista nesse período.[49] Sua intenção é claramente contribuir para o desenvolvimento da teoria marxista não só para enriquecê-la, mas também para a prática. Nesse sentido, há uma tradução do marxismo para a filosofia existencial. Em suas "Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico" [1928], apresenta o marxismo como

> teoria da revolução proletária e crítica revolucionária da sociedade burguesa; é ciência, na medida em que a atividade revolucionária, que ele quer libertar e fortalecer, requer a compreensão da sua necessidade histórica, da verdade do seu ser. Ele vive na inseparável unidade de teoria e práxis, ciência e ação, e toda investigação marxista precisa conservar esta unidade como o mais importante fio condutor.

As "verdades do marxismo não são as verdades do conhecer, mas do acontecer (*des Geschehens*)".[50] O acontecer exprime-se como movimento histórico, que advém do movimento existencial. A existência (*Dasein*) humana é essencialmente histórica. Sua historicidade ocorre necessariamente não como ser isolado, mas como ser-com os outros. O modo de produção exprime as necessidades existenciais da sociedade e

---

49 Morton Schoolman (1980, p.4) possui a mesma posição mencionada na nota anterior a respeito de Douglas Kellner sobre a relação entre marxismo e heideggerianismo no jovem Marcuse. "Consequentemente, 'trabalhando' com Heidegger não implica que Marcuse investisse suas energias intelectuais nas mesmas questões para os mesmos propósitos ou que tivesse se tornado um discípulo de Heidegger ou mesmo adotado sem qualificação umas poucas de suas ideias categorias, e assim por diante. E se Marcuse expressou poucas reservas e fez poucas críticas do pensamento Heidegger durante este período, não é difícil entender porque. Dos primeiros escritos de Marcuse pode ser visto que ele emprestou pouco de Heidegger – de fato, não mais que uma inspiração e um foco geral. Prova disso reside na rapidez com que Marcuse jogou fora a armação heideggeriana".

50 Cf. Marcuse (1981c, p. 247, tradução de Isabel Maria Loureiro).

é seu fundamento histórico constitutivo. Para Marcuse, "a mais nobre intenção" de toda atividade filosófica é a unidade entre teoria e práxis. Isso coloca para a filosofia a necessidade de concretizar-se, orientando-se para a existência contemporânea. Tal é o objeto da filosofia concreta: a existência humana contemporânea, visando conduzir essa existência na verdade do existir. A filosofia concreta deve comprometer-se com a situação histórica para tornar-se histórica. A condução da existência para a verdade implica mudar "verdadeiramente" a concretude da existência, não só na superfície, mas em todas as formas e estruturas efetivas da sociedade (formas de vida, de cultura). Num certo sentido, revolucionar os indivíduos poderia significar a revolução da sociedade; todavia, o atual modo de produção exclui a existência própria (autêntica) do indivíduo, de tal forma que a transformação da sociedade pode chegar a dispensar o indivíduo. "Numa tal sociedade, a existência do indivíduo é necessariamente não-verdadeira, pois numa sociedade essencialmente não-verdadeira, não podem existir indivíduos essencialmente verdadeiros."[51]

A existência verdadeira do indivíduo implica, pois, revolucionar a sociedade a partir de seus fundamentos econômicos, o modo de produção. Segundo Marcuse, a sociedade é não verdadeira não só por oprimir o indivíduo em sua liberdade e em seu modo de ser, mas também pela divisão do trabalho social e pela reificação[52] que contribuem para tal opressão. A contradição entre as forças produtivas e as relações de produção[53] traduz-se pela contradição entre o modo de produção e suas formas de existência.[54]

---

51 Cf. Marcuse (1981c, p.405 [1978]): "Über konkrete Philosophie" [1929].

52 Marcuse (1981c, p.382, tradução de Isabel Maria Loureiro) define assim a reificação: "A ocupação quotidiana do espaço vital empurra necessariamente o *Dasein* para o mundo ambiente ocupado, autonomiza-o, transformando-o num mundo de coisas rígidas que, com a inescapabilidade de uma lei da natureza, mantém a existência (*Dasein*) confinada, prescrevendo-lhe o seu lugar. Nisso consiste o processo da 'reificação' (*Verdinglichung*), 'coisificação' (*Versachlichung*), 'alienação' (*Entfremdung*) descoberto por Marx, o qual encontra sua expressão mais aguda na sociedade capitalista".

53 Cf. Marx, "Para a Crítica da Economia Política. Prefácio" (1978 [1859], p. 130).

54 Cf. Marcuse (1981c, p.382, tradução de Isabel Maria Loureiro).

O apelo existencial de Marcuse, longe de esvaziar o conteúdo material e econômico de Marx, visa abranger a totalidade das relações humanas e do próprio ser humano. Ao lado do jargão heideggeriano, como "existencial" (*Existenzial*), "preocupação" (*Sorge*), "autenticidade" (*Eigentlichkeit*), "historicidade" (*Geschichtlichkeit*), "existência" ou "modo de ser" (*Dasein*), estão expressões marxistas, como "modo de produção", "divisão social do trabalho", "classes sociais", "consciência de classe", "reificação". Marcuse tenta combiná-los para construir uma interpretação do materialismo histórico à luz da fenomenologia existencial. O próprio materialismo histórico é determinado em termos existenciais, é "toda esfera de conhecimentos do marxismo dirigidos à estrutura da historicidade em geral e às leis do movimento histórico" (Marcuse, 1981c, p.373).

Marcuse propõe uma "crítica imanente" para analisar a situação do materialismo histórico em relação à historicidade. De fato, sua utilização da filosofia de Heidegger aparece mais em razão do aprimoramento da teoria marxista do que o inverso. Entretanto, a utilização do jargão existencial torna sua elaboração teórica desse período pesada com o fardo filosófico, dando a impressão mais de idealismo metafísico do que materialismo histórico. É certo que o materialismo histórico aparece mais na intenção prática do que propriamente no discurso teórico, talvez pela pouca familiaridade de Marcuse com o próprio marxismo e mais ainda com as questões econômico-sociais. Assim, pode-se colocar a questão se ele estaria "filosofando" o marxismo ou "marxizando" a filosofia. Em qualquer caso, fica claro que sua intenção teórica tem como alvo a teoria marxista, visando contribuir para sanar suas possíveis "deficiências": como as questões do papel do indivíduo e do papel da consciência, tratadas segundo a perspectiva existencial. A intenção prática é determinada pela ação radical como componente essencial ao processo revolucionário. A ação radical coloca como eixo, a partir da perspectiva da totalidade, a orientação ética do processo revolucionário, enfatizando a transformação das formas de vida em sua totalidade.

Mais uma vez: para o jovem Marcuse, a filosofia apareceria como "justificadora" da teoria marxista, dando-lhe um fundamento ontoló-

gico (a historicidade). A relação entre filosofia e existência concreta (real) dos homens se faz mediante o conceito de "verdade", do qual a filosofia seria senão a guardiã, pelo menos a possibilidade de sua descoberta. O conhecimento da verdade pelos homens seria uma "necessidade existencial", em virtude de a existência humana ser "inautêntica" na presente realidade histórica. A autenticidade viria com o conhecimento da verdade.[55] Na medida em que a "atividade filosófica" (*Philosophieren*) "é um modo da existência humana",[56] ela deve se ocupar com os problemas da existência humana. A filosofia é uma potência histórica real cuja tarefa seria confrontar-se com o marxismo enquanto teoria da revolução proletária.[57] Esse confronto levaria a filosofia a defrontar-se com problemas que extravasam seus limites, necessitando da compreensão econômica para abarcar a totalidade da esfera material e das relações sociais. De fato, isso se tornou um problema para o próprio Marcuse. A filosofia existencial de Heidegger, com o aprofundamento de sua compreensão, mostrava-se-lhe cada vez mais deficiente. Isso, mais seu descontentamento com Heidegger,[58] o levou a abandonar o projeto da filosofia concreta. A publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* [1844] de Marx em 1932, entretanto, foi o principal motivo do abandono daquele projeto. Segundo o próprio Marcuse (in Habermas et al., 1980, p.13),

---

55 Trata-se, em outras palavras, do projeto marxista de elevar a consciência de classe, do proletariado se reconhecer como classe e agir unificadamente, sendo o partido o passo seguinte (Cf. Marx; Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, 1982 [1848]).

56 Cf. Marcuse (1981c, p.385 [1978]): "Über konkrete Philosophie" [1929] (Marcuse, 1967b, p.121, "Sur la philosophie concrète").

57 Cf. Marcuse (1981c, p.445 [1978]), "Transzendentaler Marxismus?" [1930] (Marcuse, 1967b, p.1, "Marxisme transcendental?").

58 Afora os problemas com a própria filosofia de Heidegger, havia também os problemas com sua Habilitationschrift sobre Hegel, tratados em *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Marcuse,1932) [Ver Jansen, Peter-Erwin. "O processo de Habilitação de Marcuse – uma odisseia" (in Marcuse,1999b)], e a adesão de Heidegger ao nazismo. Os problemas políticos e teóricos com Heidegger foram tratados por Marcuse em seus dois primeiros artigos para a *Zeitschrift*...

> Então veio a publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Aquilo foi provavelmente a guinada. Neles havia em certo sentido um novo Marx que era realmente concreto e que, ao mesmo tempo, ia mais além do petrificado marxismo prático e teórico dos partidos. A partir daí o problema de Heidegger versus Marx deixou de ser um problema para mim.

O título da resenha que fez sobre os *Manuscritos...* revela em grande parte seu vislumbre: Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico (1932). Ele descobre no próprio Marx a fundamentação para a teoria marxista que tentara descobrir mediante a filosofia existencial de Heidegger.[59] O abandono do projeto da filosofia concreta, no entanto, não ocorreu como ruptura, mas de forma gradual.[60] A temática fundamental permanece, porém sem o jargão existencial.[61] A preocupação com a ontologia resolve-se

---

59 Numa entrevista (Olafson, 1977, p.28), Marcuse relata suas experiências com Heidegger e sua filosofia. Afirma que, inicialmente, sua geração vislumbrara em *Ser e tempo* "um novo começo, a primeira tentativa radical de pôr a filosofia em fundações realmente concretas – a filosofía preocupada com a existência humana, a condição humana, e não com ideias e principios meramente abstratos". Ao mesmo tempo, Marcuse escrevia para a revista teórica dos alemães socialistas, *Die Gesellschaft*. Isso o levou a tentar "alguma combinação entre existencialismo e marxismo, precisamente por causa de sua insistência sobre análise concreta da verdadeira existência humana, os seres humanos e seu mundo". Mas cedo ele percebeu "que a concretude de Heidegger era em largo sentido uma farsa, uma falsa concretude, e que de fato sua filosofia era apenas tão abstrata quanto removida da realidade, até mesmo evitando a realidade [...]" (ibidem, p.29) Mais adiante: "Se olhar para seus principais conceitos, [...] *Dasein*, *das Man*, *Sein*, *Seiendes*, *Existenz*, eles são 'maus' abstratos no sentido de que não são veículos conceituais para compreender a concretude real na aparente" (ibidem, p.30)

60 Kellner (1984, p.38) resume as diversas posições sobre o desenvolvimento de Marcuse da filosofia concreta para a teoria crítica passando por um certo período de interregno. Alguns interpretam os escritos do jovem Marcuse como um "falso ponto de partida" rapidamente abandonado. Outros encaram a tentativa de unir materialismo e fenomenologia como uma "justaposição mecânica". Outros consideram os primeiros escritos de Marcuse como "incertos, confusos e incompletos". Kellner critica tais interpretações por não iluminarem a tentativa séria de Marcuse em responder aos problemas trazidos pelas crises do capitalismo e do próprio marxismo.

61 Marcuse ainda utiliza, por vezes, o jargão existencial, entretanto o significado dos termos já não é propriamente o mesmo. Como bem nota Wolfgang Leo

não mais como historicidade, mas como trabalho. A ideia da "ação radical" dá lugar à de "revolução radical" ou "revolução total". O materialismo de Marcuse torna-se, por assim dizer, mais "material". Essa materialidade advém nem tanto da crítica econômica de Marx quanto da crítica da filosofia hegeliana.

Em seus *Manuscritos...*, Marx desenvolve estudos econômicos e uma crítica da filosofia de Hegel. Apesar de serem partes bem definidas nos manuscritos, são interdependentes segundo a perspectiva do autor. Marx analisa a economia segundo a perspectiva da dialética de Hegel e critica a filosofia de Hegel segundo a perspectiva de sua crítica econômica. Desse modo, a exposição de Marx sobre a filosofia hegeliana não é pura filosofia, em sentido estrito. Marcuse percebeu isso e desenvolveu as consequências da análise filosófica de Marx, de tal modo que percebeu também um deslocamento do papel da filosofia. A filosofia enquanto pura teoria não afeta a realidade material dos homens, para isso seria necessário ser apropriada por essa realidade. Entretanto não é essa realidade que se apropria da filosofia, mas os homens que tornam tal realidade efetiva. Nesse sentido, a filosofia é um forte componente ideológico, cujo caráter conformista ou revolucionário pode afetar o todo. Certamente tal afecção não é privilégio da filosofia na medida em que há outros componentes ideológicos, como a cultura e a religião. Mas a filosofia tem um papel central na medida em que também fornece tanto "as armas da crítica" quanto conteúdos de verdade sobre a relações humanas que apontam para

---

Maar (Marcuse, 1997a, v.2, p.45, em sua tradução de "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs" [1933] ["Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica"]: "No artigo [...] há um enfoque da questão da alienação no plano do trabalho, conforme a influência de Marx antes assinalada. Chama de imediato a atenção o exaustivo uso da terminologia heideggeriana em termos como *Dasein, Geschehen, Selbst* (referidos em alemão na tradução), bem como em expressões como caráter, estar com o outro, sentido do ser econômico etc., mostrando a decisiva presença de *Ser e tempo*". De certo modo, pode-se pensar que esse uso "exaustivo da terminologia heideggeriana" seja anacrônico na medida em que Marcuse estava se desvencilhando da filosofia heideggeriana a partir de sua leitura dos *Manuscritos* de Marx.

além da realidade existente, dado que são contraditórios com esta realidade. Assim o descompasso entre o que o homem pode ser e o que efetivamente é apresenta uma dura crítica à realidade existente. Segundo Marcuse (1981a, p.36, grifo do autor):

> Exatamente a visão certeira da essência do homem se transforma em impulso para a fundamentação da revolução radical: o fato de que na situação factual do capitalismo não se trata apenas de uma crise econômica ou política, e sim de uma catástrofe da essência humana – esta concepção condena toda e qualquer *reforma* econômica ou política ao fracasso e exige a superação catastrófica da situação factual por meio da *revolução total*.

Marcuse articula ontologia e revolução, sendo a essência humana o ponto de partida para a compreensão da totalidade para a revolução. Essa apreensão de Marcuse já existia no projeto da filosofia concreta, embora de outro modo. Não se trata mais de resolver as contradições teóricas no âmbito da pura teoria, mas na prática. Nem se trata de uma teoria com intenção prática, mas sim uma teoria cujo sentido imanente é uma prática determinada. Nesse sentido, a teoria é prática. A filosofia só pode realizar-se na medida em que se superar (*aufheben*) teoricamente mediante a prática. Isso porque as contradições que a filosofia enfrentaria, as contradições humanas, escapam do âmbito meramente teórico (ibidem, p.46-7).

Desse modo, para Marcuse a ontologia adquire um papel normativo. Ela é determinada negativamente, não pelo que o homem é, mas pelo que pode ser. Ela é determinante tanto da crítica quanto da utopia e também dos princípios éticos que orientam a mudança. Entretanto, não se trata de uma fundamentação ontológica abstrata ou prescritiva. Desde o projeto da filosofia concreta, Marcuse buscara uma fundamentação ontológica concreta para o marxismo. Com a descoberta dos *Manuscritos...* de Marx, Marcuse defronta-se com uma perspectiva antropológica. Diferentemente de uma ontologia tradicional, prescritiva, a antropologia de Marx apresenta os homens a partir de sua alienação, é uma antropologia

negativa[62] na medida em que a essência humana é negada por sua existência e vice-versa. A noção de essência humana de Marcuse relaciona ontologia e antropologia, tem uma apreensão teórica e uma base natural. Assim, pela essência humana apreendem-se as potencialidades humanas, e pela existência humana, as necessidades (*Bedürfniße*) naturais dos homens, que por não serem satisfeitas limitam a realização das potencialidades humanas.

A teoria de Marx fundamenta-se nessa relação, constituindo a crítica da economia política a partir da determinação da essência humana, das relações humanas, e do trabalho. A realização das potencialidades humanas faz parte do projeto de realização da razão e também da utopia (o comunismo como humanismo social). Se a crítica da economia política é crítica às formas de sociabilidade, então o processo revolucionário implica a mudança dessas formas, das relações sociais. Para Marcuse (1981a, p.11-12, grifo do autor) a revolução deve ser total.

> A crítica positiva da Economia Política é, como tal, uma *fundamentação* crítica da Economia Política. No interior mesmo dessa crítica, a ideia da Economia política é inteiramente transformada. Ela se transforma em uma ciência das condições necessárias da revolução comunista. E essa revolução significa – acima e além de toda transformação econômica – uma revolução de toda a história do homem e da determinação de sua essência.

Marcuse, entretanto, reafirma que o uso de termos como "essência", por exemplo, não significa uma volta à filosofia especulativa e metafísica. A filosofia para a teoria marxista tem um novo sentido. Para Marcuse (ibidem, p.10-11), a fundamentação da crítica da economia política não seria:

> apenas uma transposição do terreno filosófico para o econômico, no sentido de que em sua forma ulterior (econômica) a filosofia estaria superada e "liquidada" de uma vez por todas. Ao contrário, a fundamentação, em

62 Ver Ruy Fausto (1983, p.236), "O fundamento antropológico nos *Manuscritos* é menos o homem do que o *homem alienado*. [...] nos *Manuscritos* temos sem dúvida o homem: antropologia, mas 'negado', antropologia *negativa*".

> *todas* as suas fases, traz consigo a base filosófica, e isso em nada é alterado pelo fato de que seu sentido e objetivo não mais sejam puramente filosóficos e sim prático-revolucionários: a derrubada da sociedade capitalista pelo proletariado em luta econômica e política. Exatamente isso é que deve ser visto e entendido: que a política e a economia, fundamentadas em uma interpretação filosófica bem determinada da essência humana e de sua concretização histórica, se transforma na *base* político-econômica da teoria da revolução.

Segundo Marcuse, portanto, a teoria marxista não dispensa completamente a filosofia, que se mantém na base da crítica da economia política como fundamentação ontológica dessa. A base filosófica, no entanto, não é posta como simples análise distanciada da realidade material, mas sim como fundamento crítico para intervenção na própria realidade. Não há mais filosofia pura, mas sim articulada com outras disciplinas do conhecimento com vistas à totalidade.

A crítica da economia política compreende os homens, suas relações e sua atividade. A determinação do homem segundo o trabalho não estabelece apenas o seu caráter econômico, mas toda a formação do homem. As condições de trabalho, a questão da alienação, as relações interpessoais, as relações de gênero, as relações de classe, mais do que dados econômicos, estabelecem a situação da vida humana num dado momento. Entretanto, não se trata de dados objetivos independentes do sujeito, pois os homens interferem direta ou indiretamente sobre eles.

A consciência dos homens sobre o processo de produção e reprodução social é um ponto importante para a teoria marxista. Ela é negada pela realidade, de tal modo que, segundo Marx, o processo de produção e reprodução social se faz às costas dos homens. Assim, a teoria marxista busca explicar como a maioria dos homens se submete à opressão econômica da minoria que detém o poder. O esclarecimento da consciência, explicitando os mecanismos do sistema capitalista e elevando o nível de consciência, faz parte do horizonte político do marxismo. A constituição do proletariado como sujeito histórico depende, para Marx, de sua organização política como classe. A participação

de intelectuais que interfiram nesse processo foi objeto de diversas posições no interior do movimento operário de inspiração marxista.[63] A *intelligentsia* visa esclarecer a consciência contra os mecanismos que a obscurecem, porém não pode se manter na esfera da pura teoria, o que levaria à manutenção da divisão entre trabalho intelectual e manual, entre teoria e práxis. A união entre teoria e práxis era uma meta também para os frankfurtianos que não a realizaram por causa das difíceis condições que enfrentaram.[64] Para eles, o desvelamento político se deu no campo da consciência.

O processo ideológico, a reificação e o fetichismo da mercadoria são meios que obscurecem a consciência, alienando os homens de suas possibilidades. O proletariado submete-se a serviço do capital por não ter consciência de sua situação como classe, de sua força como partido, de seu poder por sua posição no processo de produção. A crítica da consciência alienada, então, envolveria mais do que a simples crítica econômica (em sentido estrito), envolveria a crítica das formas de vida (como a cultura e a religião), as quais seriam compreendidas ideologicamente por inverterem a compreensão da realidade.

---

63 Por exemplo, Lenin desenvolveu a concepção segundo a qual seria importante o papel de teóricos e ativistas vindos de fora da classe, a chamada "vanguarda", para desenvolver a consciência de classe nos operários, os quais, sozinhos, no máximo desenvolveriam uma consciência "trade-unionista", sindical. Mediante essa concepção, Lenin arquitetou a construção do seu partido. Rosa Luxemburgo criticou severamente a concepção de Lenin, especialmente a hierarquia partidária e o papel do partido como dirigente. Para ela, o partido deveria ser uma espécie de catalisador das inquietações, destacando o papel da espontaneidade da consciência.

64 Perry Anderson (1989) critica o chamado "marxismo ocidental", no qual se incluiriam os "frankfurtianos", em comparação com a geração anterior de marxistas (Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky), a qual teria o mérito de ter unificado teoria e prática. Para ele, o marxismo ocidental teria se preocupado mais com questões ideológicas, culturais, filosóficas e estéticas do que com problemas econômicos e estratégias políticas. É bom lembrar teóricos marxistas pertencentes ao grupo de Frankfurt, como Pollock, Neumann, Grossman e Wittfogel, que discutiram problemas econômicos e elaboraram teorias a partir das quais se basearam os demais autores.

Nesse contexto, a filosofia teria um duplo papel privilegiado: por um lado, por seu caráter predominantemente "idealista", a filosofia poderia ser considerada como ideológica por excelência, em razão de seu distanciamento da realidade, embora esse mesmo distanciamento tenha produzido verdades universais sobre os homens e suas relações; por outro, a filosofia fornece o instrumental necessário à crítica, inclusive ao confrontar conteúdos de verdade sobre os homens e suas relações com a facticidade existente. Marcuse desenvolve esse duplo aspecto da filosofia para elaborar a concepção de teoria crítica da sociedade.

O papel da filosofia

Marcuse não pretende abandonar o exercício filosófico ao mesmo tempo em que critica o desenvolvimento da filosofia que teria possibilitado o seu uso ideológico pelo sistema de dominação social. A filosofia, em sua história, elaborou verdades sobre os homens que não foram efetivadas em razão do não enfrentamento com a realidade material. O jovem Marx percebeu isso ao propor a realização da filosofia, seriam necessários a crítica social e o combate político, os quais escapavam ao âmbito tradicional da filosofia.[65] O materialismo histórico tomou para si a tarefa de realizar materialmente os conteúdos de verdade da filosofia, consciente da necessidade de sua subversão. A filosofia, tornada profissional, acadêmica, distanciara-se da realidade material dos homens, sofrendo até mesmo o processo de divisão social do trabalho.[66] Marcuse (1997a, v.1, p.148, [1965a, p.115]) descreve assim a situação da filosofia:

---

65 É certo que essa crítica à filosofia refere-se com mais vigor ao idealismo alemão. O próprio Marx reconheceu a superioridade prática da filosofia francesa.

66 Engels (Marx; Engels, 1985), em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886), descreveu o processo segundo o qual à filosofia restaria o campo da lógica e da epistemologia, ao mesmo tempo, conferiu às ciências positivas (a física, a química) um papel maior para o conhecimento humano.

> Ora, a transformação de um *status* dado não é assunto da filosofia. Nas lutas sociais, o filósofo só pode participar na medida em que não for filósofo profissional: também essa "divisão do trabalho" é o resultado da moderna separação dos meios de produção materiais e espirituais. A filosofia não pode superá-la.

Ele põe aí várias questões relacionadas ao problema da identidade atual da filosofia: o que é, para que serve, qual a sua necessidade. Com a divisão do conhecimento em disciplinas, à filosofia reservou-se o domínio da abstração, da lógica e da epistemologia, da metafísica, da especulação. Marcuse critica esse "apegar-se à abstratividade" predominante na história da filosofia, por ter contribuído para o desenvolvimento da realidade atual, com o seu processo de dominação. A filosofia teria abandonado os homens à má facticidade na medida em que aceitar os ideais filosóficos de liberdade, justiça, sem realizá-los na prática, significaria também aceitar a realidade dada sem transformá-la.

Em "Sobre o caráter afirmativo da cultura", Marcuse (1997a, v.1, p.89-136 [1937ª] estabelece o conceito de "cultura afirmativa" a partir da separação entre teoria e prática efetuada desde a filosofia grega. Com essa separação, refletida na separação entre mundo das ideias e mundo sensível, foi possível o desenvolvimento de conceitos, ideias e noções (como liberdade, felicidade, justiça) sem nenhuma base real. A cultura afirmativa afirma valores sem nenhuma correspondência material. Isso não significa que tais conceitos, ideias e noções não devam ser desenvolvidos ou que só o possam ser a partir de uma base material, o problema estaria na não realização de tais valores nessa base. Se isso fosse verdade, não haveria o anseio por liberdade. Esse caráter especulativo da filosofia, aliado ao potencial crítico que possui, coloca universais[67] que transcendem a realidade

---

67 Os "universais" possuem um papel importante na obra de Marcuse. Não se pode, no entanto, pensá-los como valores universais, que se utilizam para justificar a realidade dada. Por exemplo, os valores universais da Revolução Francesa de 1789 ou da independência norte-americana (1776): os homens são livres e iguais. Essa frase não era colocada como transcendência crítica, mas como crítica ao *Ancien Régime* ao mesmo tempo que justifica a nova ordem na qual a frase ainda não se tornou verdadeira.

material dada ao mesmo tempo em que a criticam justamente por não serem nela efetivos.

Marcuse avalia o conteúdo filosófico por sua análise crítica da realidade e perspectiva de mudança dessa mesma realidade. É assim em "Uma história da doutrina da mudança social" (Marcuse, 1998) e "Teoria da mudança social" (idem, 1999a). Nestes ensaios publicados postumamente, escritos em parceria com Franz Neumann, expõe-se uma história das teorias que discutiram a mudança social, mesmo que fosse para a manutenção da ordem, como pretensa estabilidade. A análise de Marcuse e Neumann parte da constatação de que até o século XVIII as teorias da mudança social faziam parte do campo da filosofia. Em primeiro lugar, porque a partir do século XIX é que se configuraram as ciências sociais e políticas; em segundo lugar, porque a preocupação filosófica com a sociedade compreendia diversos aspectos, como o aspecto social, político, psicológico, econômico etc. De modo geral, as teorias filosóficas analisavam a sociedade a partir de seus pressupostos para os quais a sociedade deveria ser guiada. Assim, Platão postulava a reforma social conforme sua República, na qual os princípios ontológico e psicológico são determinantes. Para a teoria medieval, por sua vez, a mudança é dada ontologicamente, sendo predeterminada sua direção e seu valor, visando à garantia da ordem hierárquica e estática do mundo. E, a partir de Maquiavel, a "mudança social evolui para o problema pragmático da técnica de dominar as massas no interesse do poder soberano absoluto" (Marcuse, 1999a, p.145 [1998, p.100]). Com Hegel, a "interpretação da mudança social se torna idêntica à teoria da sociedade" (ibidem, p.149 [p.102]). No período capitalista, as mudanças sociais são possíveis desde que o sistema de produção não seja alterado. Assim, as teorias sociais criticam fenômenos importantes ou fazem proposições utópicas ou, ainda, buscam a conformidade social com o sistema econômico estabelecido. A teoria de Marx busca ir além disso ao determinar nas raízes do processo econômico a crítica a toda estrutura social. A teoria da mudança social volta a ser uma concepção da totalidade, recuperando a visão grega de totalidade presente nas filosofias de Platão e Aristóteles.

O sentimento ou visão de totalidade que existia na filosofia grega[68] teria se perdido na filosofia quando foi inserida no contexto acadêmico de modo profissional. Sentimento que se expressava na preocupação da filosofia com a sociedade, a "função social" da filosofia.[69] A teoria crítica da sociedade parte dessa compreensão da totalidade e dessa preocupação com os homens e suas relações. Desse modo, a teoria crítica estabelece critérios normativos que avaliam negativamente a realidade. Tais critérios foram estabelecidos pela história da filosofia, dando a dimensão crítica e transcendente da teoria. Por transcendência, porém, não se entende a transposição de universais para um plano meramente especulativo, e sim a meta utópica a ser alcançada e que também orienta sua própria trajetória. Transcendência implica, portanto, transformação da realidade social, a qual requer discutir o modo de produção e reprodução social, as relações sociais e econômicas. Assim, Marcuse (1997a, v.1, p.138 [p.103]) afirma que a teoria crítica

> está essencialmente vinculada ao materialismo. Isto não significa que ela se apresente como um sistema filosófico contra outro sistema filosófico. A teoria da sociedade não é um sistema filosófico, mas sim um sistema econômico.

Enquanto Horkheimer ([1937] apud Benjamin, 1983, p.154-61), em "Filosofia e teoria crítica" afirma: "Ao contrário da atividade científica nas disciplinas modernas, a Teoria Crítica da Sociedade, mesmo enquanto crítica da economia, permanece filosófica". Embora pareça

68 Nietzsche (1983,p.63 – "Considerações extemporâneas"), em sua obra, crítica o abandono do filosofar antigo. "Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si mesmo, ninguém vive filosoficamente [...] Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes e covardias dos homens; [...] Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se, filosoficamente – até aí tudo é permitido; somente no agir, a assim chamada vida, é diferente: ali o permitido é sempre um só, e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. São homens ainda – pergunta-se então –, ou talvez apenas máquinas de pensar, de escrever e de falar?".

69 A preocupação de Platão com a reorganização social sob a égide dos filósofos expressa em sua *República* é um exemplo disso.

haver uma diferença de posição entre Horkheimer e Marcuse sobre a questão da ênfase da filosofia ou da economia, percebe-se logo que não se trata disso. Tanto Horkheimer discute a crítica da economia política quanto Marcuse discute o papel da filosofia. De fato, trata-se de discutir a filosofia no contexto da sociedade capitalista, seu papel no processo ideológico e no processo de mudança social. Assim, Marcuse retoma o projeto do jovem Marx de realização da filosofia como realização da razão, ou reorganização racional da sociedade. Marcuse focaliza a razão por ser o conceito central na história da filosofia. Apesar de o conceito de razão ter sido estabelecido sobre a separação entre teoria e prática, entre mundo das ideias e mundo sensível, um conceito baseado na estabilidade, na certeza, na universalidade contra a instabilidade, incerteza e multiplicidade do mundo material, o conceito de razão é aquele que possibilita a transcendência humana.

A teoria crítica da sociedade estrutura-se a partir da crítica da razão, para estabelecer dois modos distintos de enfoque da racionalidade. Em seu famoso ensaio "Traditionelle und kritische Theorie" ["Teoria tradicional e teoria crítica"], Horkheimer (1937) caracteriza a teoria tradicional como aquela advinda da tradição do racionalismo cartesiano. Descartes "reinventou" o conceito de razão determinando-o como certeza e verdade mediante o *ego cogito*, inaugurando a era moderna. Isso foi estabelecido mediante o método analítico e matemático, criticado por Horkheimer.[70] O problema estaria na extensão do pensamento cartesiano ao desenvolvimento das ciências e do entendimento da própria realidade social. O racionalismo cartesiano baseia-se num gradual afastamento da realidade empírica mediante a dúvida metódica, a qual recupera essa mesma realidade após se ter certeza do domínio da razão. Espinosa, por sua vez, contribuiu para a "matematização" da natureza, que levou a um grande desenvolvimento da física e da química, as quais

70 "Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional" (Horkheimer apud Benjamin, 1983, p.117-54).

se tornaram ciências exatas. A quantificação, a medição, o cálculo de relações tornaram desnecessários o próprio objeto.[71] Desse modo, a exatidão das ciências dependia da exatidão das fórmulas matemáticas e dos números utilizados. A economia e a estatística aplicada à estrutura social repetiam o êxito das ciências positivas. Entretanto, quando o resultado obtido pelo cálculo era distinto daquele obtido empiricamente, algo estava errado. Se a fórmula matemática estava correta, então interferências externas, ou outras variáveis, deveriam ser relevadas. As chamadas ciências humanas possuem muito mais variáveis do que as ciências exatas. A crítica de Horkheimer à teoria tradicional passa por essa aproximação do método das ciências exatas. O método científico molda tanto o pensamento dos indivíduos quanto o processo de vida na medida em que a ciência se vinculou ao modo de produção existente.[72] O desenvolvimento desse racionalismo imbricado no modo de produção foi tornar-se mais efetivo para essa realidade material, configurando-se tecnológica ou instrumentalmente. A razão instrumental seria resultante de um processo iniciado com Descartes e não mais de domínio exclusivo da filosofia, mas aplicada a todas as esferas da realidade humana.

Marcuse criticou também o uso do título científico como garantia de verdade. Para ele, ser científico e exato não é garantia de verdade, nem a predictibilidade científica pode dar uma mostra do futuro. Isto é, o modelo científico não pode ser copiado para a crítica social, a qual lida com tendências e possibilidades. A crítica marxista à estrutura social relaciona razão e história a partir de uma leitura negativa da filosofia de Hegel, cujo conceito de razão estaria na raiz de outro método de compreensão histórica e crítica. Segundo Marcuse, desde Descartes o conceito de razão foi reduzido, sendo determinado como

71 Por exemplo, a fórmula da gravidade de Newton, não é necessário conhecer-se qual é o objeto para se efetuar o cálculo; o objeto apenas atesta a infalibilidade da fórmula. Nietzsche é um dos mais severos críticos a esse tipo de cientificidade. Nietzsche (1983 – "Humano, demasiado humano" [1878/1880]) critica a exigência da certeza, a imposição da lógica e de leis à natureza, como se esta obedecesse.

72 "O cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso" (Horkheimer, 1937, p.122-3).

certeza e verdade; porém, mais do que isso, o conceito de razão perdeu a dimensão histórica na medida em que o tempo demarcado pelo *cogito* é o tempo vivido subjetivamente. A concepção do *ego cogito,* determinada mediante seu isolamento das condições externas, favoreceu o desenvolvimento da ideia de indivíduo, a qual foi mais bem elaborada e defendida pelo liberalismo, como em John Locke. Ao mesmo tempo em que deixava de ser mais um numa coletividade abstrata, o indivíduo demarcava seu espaço atomizando-se. O indivíduo dotado da racionalidade deveria buscar por si mesmo sua liberdade e felicidade.

É Hegel (1995, p.25) quem situa o indivíduo em face da realidade histórica, relacionando o conceito de razão ao de história em sua filosofia. A história tem um *telos* racional: "*a história universal é o progresso na consciência da liberdade*..." (grifo do autor). Hegel utiliza-se da noção de "astúcia da razão" que garantiria a compreensão da realização da história mesmo que essa fosse de acordo com as paixões e, aparentemente, de modo contingencial.[73] Isso poderia parecer um modo de encarar e aceitar a irracionalidade na história, porém, em Hegel, a realização da história vincula-se especialmente a grandes indivíduos que incorporam em si o espírito universal, como Júlio César. Nesses indivíduos, suas atitudes e paixões não são expressões de sua individualidade, mas sim de necessidades universais.

A relação entre razão e história mantém-se na teoria de Marx, porém não mais fundamentada no espírito universal ou em grandes personalidades. O projeto de realização da filosofia ou da revolução proletária parte de uma avaliação negativa da realidade. A realidade no capitalismo é irracional, dada a irracionalidade do próprio sistema. Segundo Marx, a história humana não ocorre conforme a vontade conjunta dos homens.[74] Mais ainda: para Marx, a história se faz às costas

---

73 Para Hegel (1995, p.35) a "astúcia da razão" seria "deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa".

74 Cf. Marx, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* [1852] (Marx; Engels, 1982, p.413-512). Engels explicita isso da seguinte maneira: "a história faz-se de tal modo que o resultado final provém sempre de conflitos de muitas vontades individuais, em que cada uma delas, por sua vez, é feita aquilo que é por um conjunto de condições de

dos indivíduos que dela participam. O modo de produção capitalista baseia-se na mercadoria e no mercado não só como elementos formadores do sistema, como também seus organizadores. O mercado não regula apenas as relações de compra e venda, mas também as próprias relações sociais. Na medida em que a sociedade capitalista é fundada pelo contrato de trabalho[75] entre trabalhador e patrão, as relações de produção, como as relações sociais em geral, são estabelecidas como troca de mercadorias, seja salário, dinheiro, trabalho etc. Marx considera essa "autonomia" do mercado ante as relações humanas como uma ilusão destinada a iludir aqueles que se utilizam desse mecanismo; é o chamado "fetichismo da mercadoria" segundo o qual se imagina que as mercadorias se troquem sozinhas no mercado. A irracionalidade do modo de produção permeia assim o todo social, produzindo dois aspectos: por um lado, a irracionalidade provoca desperdício de forças produtivas (homens e natureza), ocasionando crises frequentes; por outro, estabelece um mecanismo efetivo de controle social, ideológico e reificador. Contudo, esse caráter "irracional" do sistema de produção é revestido por uma aparência de racionalidade: a razão instrumental. Trata-se de uma razão prática com vista a fins de maior produtividade para o sistema de exploração. As normas técnicas da linha de produção, o controle de tempo dos trabalhadores dentro e fora da fábrica, o extenso uso da matemática para garantia de precisão tanto na ciência quanto na técnica, o uso de meios facilitadores para a compreensão não só na aquisição de conhecimentos como também no desfrute da cultura, dentre outros aspectos, indicam a reificação da razão.

---

vida particulares; há, portanto, inúmeras forças que se entrecruzam, um número infinito de paralelogramas de forças, de que provém uma resultante – o resultado [*Ergebnis*] histórico –, que pode ser ele próprio, por sua vez, ser encarado como o produto de um poder que, como um todo, actua *sem consciência* e sem vontade" (Engels, Carta a Joseph Bloch, 21-22.9.1890, in Marx; Engels, 1982, p.548).

75 Ao invés de fundar a sociedade sobre o contrato social, Marx estabelece a sociedade capitalista sobre o *contrato de trabalho*. Mesmo sabendo das distorções existentes na sociedade, Marx estabelece a ideia de contrato em termos abstratos e universais para demonstrar que suas conclusões se seguem mais da lógica do que de interpretações particulares.

A realização da razão nesse contexto fica prejudicada, sendo necessário romper com esse processo para se efetivar. Esse rompimento requer uma crítica prática no dizer de Marx, isto é, interferir de fato no modo de produção e reprodução social. Para isso, o jovem Marx põe a necessidade da convergência entre filosofia e proletariado, um fornecendo as armas espirituais e outro, as armas materiais. Horkheimer mantém que a função social da filosofia é o seu poder crítico.[76] Horkheimer afirma que a filosofia deve fazer de modo crítico a ponte entre aquilo que se vive no dia a dia e os conhecimentos elaborados pela humanidade.

A filosofia, na medida em que opera com o conhecimento, as ideias, o pensamento, foi considerada pelo marxismo como parte da superestrutura ideológica por excelência. Na linha do debate de Korsch e Lukács, os frankfurtianos procuraram mostrar que a filosofia também possibilita a elaboração crítica contra a ideologia e o senso comum. Especialmente no contexto histórico em que desenvolveram a concepção de teoria crítica (a ascensão do nazi-fascismo e do stalinismo, a crise do capitalismo, a tensão da Segunda Guerra Mundial), com a derrota do movimento operário, eles se dedicaram a esclarecer questões sobre a consciência.[77] A crítica à consciência existente era uma necessidade real. Numa época em que a liberdade e a felicidade estavam sendo cerceadas, Marcuse esforça-se justamente por discuti-las no âmbito filosófico. Trata-se não só de criticar a filosofia, mas também de armar criticamente a consciência dos homens para a mudança social.

---

76 "A real função social da filosofia reside em sua crítica do que é prevalente. Isso não significa falta de averiguação superficial com as ideias ou condições individuais, como se um filósofo fosse uma manivela. Nem significa que o filósofo critica sobre este ou aquele estado isolado e sugere soluções. O objetivo principal de tal crítica é evitar que a humanidade se perca nas ideias e atividades que a organização existente da sociedade incute em seus membros" (Horkheimer, 1939-1940, p.331, tradução minha).

77 Isso não ocorreu apenas no campo teórico, mas também por meio de projetos práticos de pesquisa, como o Projeto sobre Autoridade e família e os *Studies in Prejudice*.

Crítica e utopia

A felicidade é a medida da racionalidade para Marcuse (1997a, v.1, p.138 [p.103]):

> Há sobretudo dois momentos que vinculam o materialismo à correta teoria da sociedade: a preocupação com a felicidade dos homens, e a convicção de que esta felicidade seja conseguida somente mediante uma transformação das relações materiais de existência. O caminho da transformação e as medidas fundamentais para a organização racional da sociedade são traçados mediante a respectiva análise das relações políticas e econômicas. O aperfeiçoamento ulterior da nova sociedade não pode mais ser o objeto de qualquer teoria: deve ser, como obra livre, o resultado dos indivíduos liberados. Se a razão justamente como organização racional da humanidade for realizada, então a filosofia também carecerá de objeto. Pois a filosofia, na medida em que é mais do que uma ocupação ou uma disciplina dentro da divisão de trabalho dada, viveu até hoje da ainda não-realização da razão.

A relação entre razão e felicidade é estabelecida a partir da determinação do conceito de essência, o qual fornece os critérios normativos para Marcuse. Razão e felicidade aparecem na história da filosofia (e, em certo sentido, da humanidade) como conceitos contraditórios. O conceito de razão, central à história da filosofia, adveio da tentativa de compreender a realidade contingente, múltipla, efêmera e mutável sob uma forma não contingente, singular, estável e perene. Ao mesmo tempo, o conceito de felicidade só pôde ser considerado significativo na medida em que se aproximava da racionalidade. A felicidade racional estaria assim longe do mundo sensível, enquanto a felicidade material só poderia ser contingente e efêmera. Para Marcuse, a efetivação da felicidade no plano material implica a reorganização racional da sociedade. Essa reorganização visa a satisfação das necessidades humanas em todos os sentidos: materiais, espirituais, biológicas, emocionais.

Desde Platão e Aristóteles, a organização social deve visar à felicidade de seus membros.[78] Segundo Horkheimer (1990, p.78), "Os grandes filósofos moralistas indicaram cada vez mais como sua meta verdadeira a felicidade da comunidade". Mas é fato que na história humana isso dificilmente foi realizado, ainda mais na presente ordem social na qual o fator econômico tornou-se preponderante, "pois esta sociedade chegou ao ponto de barrar para um número cada vez maior de pessoas a felicidade que seria possível com base na abundância geral de recursos econômicos" (ibidem, p.58).

A posição de Horkheimer assemelha-se à de Marcuse que coloca a questão da felicidade como central à transformação da ordem social. Assim, a felicidade não é posta nem como subjetiva, nem como individual, embora o indivíduo tenha o seu papel no processo. Trata-se da apreensão da racionalidade, da tomada de consciência sobre o processo social no qual se vive, pois a filosofia não altera sozinha a realidade, mas sim os homens. A felicidade também não se coloca de modo abstrato na medida em que Marcuse a relaciona com a satisfação de necessidades inerentes aos homens.

Desde o projeto da filosofia concreta, Marcuse enfatizara o papel do indivíduo, discutindo-o a partir de suas necessidades (*Bedürfniße*). A elaboração de Marcuse sobre as necessidades desenvolve-se como um aspecto antropológico da elaboração ontológica. Os homens possuem necessidades físicas e espirituais cuja satisfação seria determinante do caráter da organização social. Na irracionalidade do capitalismo, a satisfação das necessidades é regulada pelo mercado, o que não corresponde de fato às necessidades reais dos indivíduos, os quais ficam aquém de sua satisfação e/ou adquirem novas (e, para Marcuse, algumas são falsas) necessidades. A satisfação plena das necessidades, de tal modo que não houvesse mais preocupação com elas, possibilitaria aos homens libertarem-se de seu fardo e desenvolverem plenamente suas potencialidades.

---

78 Aristóteles (1985, p.224, 1324a): "Evidentemente a melhor forma de governo é aquela em que qualquer pessoa, seja ela quem for, pode agir melhor e viver feliz".

Marcuse critica a filosofia por justamente não interferir nesse processo para a realização da razão. Certamente não se trataria de uma intervenção direta, mas sim do debate e da apropriação teórica e prática dos conteúdos elaborados pela filosofia. Da mesma forma, o senso comum apropriou-se de outras tradições filosóficas, como o racionalismo cartesiano, do qual o conceito de razão determinado como certeza e verdade seria um exemplo.

Segundo Marcuse, a filosofia não teria se realizado por manter-se afastada da esfera material. Entretanto, pode se considerar que a filosofia da época burguesa, o racionalismo, ter-se-ia realizada em si mesma. Seus objetivos e desenvolvimentos mantêm coerência na esfera abstrata da razão. Pelo caráter idealista dessa filosofia, ela elaborou conteúdos de verdade que transcendem a realidade dada. Essa transcendência possibilitou ao materialismo histórico, como herdeiro do idealismo alemão, elaborar seu projeto de utopia.

O termo "utopia" recebeu uma conotação pejorativa, como "sonho", "fantasia", algo que não se realiza (ou não se realizará), especialmente em razão das lutas políticas de Marx e Engels, que procuraram caracterizar o seu projeto de mudança social como viável ao contrário de outros projetos que não possuíam nenhuma base para sua realização. Nesse sentido, Engels denominará o projeto marxista de "socialismo científico" em oposição ao "socialismo utópico". Porém, o socialismo científico enquanto projeto de mudança social pode ser considerado como "utópico" na medida em que é um *projeto* elaborado previamente à sua existência material. Mesmo não sendo um projeto pronto, como as utopias do século XIX (Fourier, Owen), o projeto marxista de mudança social é utópico na medida em que se pretende ainda realizá-lo. Entretanto não é utópico, em sentido tradicional, na medida em que se coloca como crítica da presente estrutura social e não uma abordagem universal, supra-histórica. Cada período deve ser repensado segundo suas condições históricas e materiais. Não há uma predeterminação de como será a nova ordem social, apenas o estabelecimento de diretrizes a partir da crítica social, econômica e política da ordem vigente.

Apesar do uso do termo "utopia" não ser rigoroso[79] na obra de Marcuse, no período dos anos 1930, ele determina o termo em oposição à antropologia filosófica. Marcuse afirma o conceito de utopia como o elemento mais progressista na história da filosofia, pois vincula transcendência e realidade material. É a partir da fantasia, da liberdade da imaginação projetar uma nova ordem social a partir da presente (em continuidade ou em ruptura) que surge o conceito de utopia. Historicamente o conceito de utopia é crítico frente à realidade social vigente.[80] A utopia é crítica e prospectiva. Em face das três questões levantas por Kant: "o que posso conhecer?", "o que devo fazer?", e "o que devo esperar?", e mais a questão síntese: "o que é o homem?", Marcuse afirma não ser suficiente descrever, mas também afirmar o que o homem pode ser. A resposta da antropologia filosófica, segundo Marcuse, seria descritiva, revelando uma posição de "neutralidade" visando não afetar a realidade humana. Mas afetaria mesmo assim, na medida em que no mínimo permite a manutenção do sistema ideológico de dominação.

A utopia, por sua vez, ao projetar sobre a realidade a transcendência de seu conteúdo seria altamente crítica ante a realidade presente. O projeto utópico descreve não apenas o que o homem é, mas também o que pode ser. Esse projeto carrega consigo os conteúdos de verdade elaborados e preservados pela filosofia, as potencialidades humanas. A elaboração da teoria crítica como projeto utópico, para Marcuse, visa garantir a realização da razão e, portanto, não de uma nova sociedade já pronta em pensamento. A tarefa da teoria seria criticar a atual realidade histórica e apontar os conteúdos de verdade, especialmente éticos, que orientem tal realização. Mas a teoria não deve predeterminar a nova

---

79 Um problema para análise da obra de Marcuse é que ele não mantém um rigor no uso dos termos e conceitos que emprega. Isso não significa que haja falta de rigor em sua obra, mas sim, que termos que utiliza em determinado período seguem com ou sem o mesmo significado. Assim, às vezes utiliza o "termo" utopia com sentido pejorativo, outras vezes, no sentido de Bloch. Aliás, a determinação do termo "utopia" nos anos 1930 e em *O fim da utopia* [1967] deve muito a Ernst Bloch.

80 Tanto a *República* de Platão quanto a *Utopia* de Thomas More propunham reformas e protestavam contra a ordem social existente.

ordem social, pois se trata da livre atividade dos indivíduos liberados. A utopia resulta do exercício da imaginação e da fantasia, porém não pode caminhar em qualquer sentido. Na medida em que visa à realização das potencialidades humanas não pode ir contra os princípios éticos que a norteiam sob pena de perder seu caráter.

Dada as condições históricas do período dos anos 1930 e 1940, as dificuldades da revolução, a perspectiva utópica funcionava como uma "luz no fim do túnel", mesmo que essa luz fosse imaginária. A teoria assume um papel importante para preservar a perspectiva utópica como "esperança" em razão da dificuldade da prática. O compromisso filosófico, tanto para Horkheimer quanto para Marcuse, é claramente político. Ambos consideram, no entanto, que não se deva pôr um atalho entre a teoria e a atividade prática, pois poderia ocasionar um curto-circuito (McCarthy, 1994, p.22). A mediação entre teoria e prática é importante para evitarem-se erros que desqualifiquem ou a teoria ou a prática.[81]

Tanto a teoria quanto a prática devem ser críticas da realidade e de si mesmas. A realização da razão implica a crítica da forma de razão estabelecida. A crítica da razão implica a desconstrução crítica dos conceitos distorcidos de razão e liberdade que sustentaram a ordem de injustiça, não liberdade, e infelicidade; preservando os conteúdos de verdade, reconstruindo-os em termos sociopráticos; e utilizar as ideias críticas e construtivas na luta contra as condições desumanas de existência (McCarthy, 1994, p.22). Por um lado, Marcuse acredita no potencial emancipador da razão e no papel crítico da filosofia; por outro lado, sabia que a forma que a razão assumira no capitalismo tornava-se cada vez mais prejudicial.[82] Acompanhou Horkheimer que criticou severamente

81 Se, conforme Lenin, a atividade revolucionária necessita de uma teoria revolucionária para se embasar, então a pura atividade prática que carece de um fundamento teórico poderia ocasionar erros piores que aqueles que critica na pura teoria.

82 No prefácio a *Cultura e sociedade*, Marcuse (1997a, p.40 [1964]) afirma sobre seus ensaios publicados entre 1934 e 1938: "Assim, nos ensaios daquela época estava em causa o legado do idealismo, o que era verdadeiro em sua filosofia repressiva; mas também se tratava do legado e da verdade do materialismo – e não apenas do materialismo histórico".

os irracionalistas, e mesmo antirracionalistas, os quais atacavam a razão por considerarem-na um empecilho à liberdade. As chamadas "filosofias da vida" partem dessa consideração defendendo um conhecimento mais "empírico", mais "existencial". Segundo Horkheimer (1990, p.136),

> O irracionalismo constata corretamente a falência do racionalismo e tira disso a conclusão errada. Ele não critica por acaso o pensamento unilateral e egoísta, em favor de uma organização do mundo, tal como ela corresponderia às forças realmente disponíveis da humanidade. Antes, ele deixa essencialmente intocadas as leis econômicas que levaram às circunstâncias atuais e cuida das finalidades dos economicamente poderosos que são apenas os executores daquelas forças econômicas, na medida em que aciona seu aceite cego mediante o mandamento da submissão ao supostos todo e geral. Ele é empecilho a uma reformulação da sociedade, ao reconhecer aparentemente a sua necessidade, mas limita essa reformulação à mudança interior e mera renovação no espírito.

De fato, a crítica ao racionalismo na década de 1930 servia mais para adequação à ordem estabelecida do que criticá-la. Em "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado" [1934] (Marcuse. 1997a, v.1), critica as filosofias da vida, o existencialismo, o universalismo e o naturalismo como componentes constitutivos do Estado para mostrar mais do que um processo de adequação ideológica, a sua função social efetiva. Trata-se de investigar como tais "filosofias" contribuíram para a organização social totalitária, na defesa da raça, do sangue e da terra. Nesse sentido, tais filosofias teriam contribuído para a ascensão do nazismo, o qual apelava para o irracionalismo com suas grandes paradas, queima de livros, desprezo por intelectuais etc. O argumento de Marcuse segundo o qual "filosofias" filiadas ao liberalismo puderam produzir o totalitarismo aproxima-se daquele de Horkheimer (2003), segundo o qual os movimentos de libertação possuem afinidade com o egoísmo.

A crítica à razão foi um dos temas mais importantes da teoria crítica da sociedade. Tratava-se de resgatar o elemento "progressista" do

racionalismo, combatido pelos irracionalistas. Segundo Horkheimer (1990, p.128),

> Na luta por uma ordem melhor, a sofisticação da teoria desempenha, ao contrário, um papel importante como elemento crítico, corretivo, propulsor, fortificante. Se hoje se tenta, por meio da ciência e da filosofia, obter a prova abstrata de que a comunidade é sempre tudo e o indivíduo, com exceção de alguns heróis, é sempre nada, estes esforços nada têm a ver com a função progressista da ciência. Pertencem à história dos métodos ideológicos de dominação e não à história do conhecimento humano.

O desenvolvimento da forma "repressiva" do racionalismo, especialmente como positivismo, impregnou a estrutura social, moldando o pensamento. Isso foi caracterizado por Horkheimer como "teoria tradicional". A ciência e a técnica transformadas em tecnologia influenciaram o próprio desenvolvimento da racionalidade. Os esquemas e os modelos das ciências naturais levaram a equívocos epistemológicos, na medida em que outras formas de conhecimento para serem "precisas" deveriam ser científicas, utilizando-se dos métodos, dos esquemas e dos modelos das ciências naturais. A observação dos fatos e a fixação nos fatos, atendo-se à aparência imediata, influiu para a formação de filosofias como o positivismo. Marcuse e Horkheimer criticam a história da filosofia e a reconstroem para mostrar não só a formação desses "equívocos" e suas consequências teóricas e práticas como também a possibilidade de romper com tais "equívocos".

Essa preocupação com a forma da racionalidade e a crítica à filosofia implicam um aspecto idealista, que resulta no projeto utópico e no peso maior ao papel da teoria ante a prática na teoria crítica de Marcuse. Ele próprio afirma que isso seria o idealismo subjacente ao materialismo. Seria justamente esse idealismo que permitira ao materialismo imaginar a utopia. Assim, ao mesmo tempo em que Marcuse critica a filosofia e parece dela se afastar, mais dela se aproxima. O seu conceito de utopia parte da determinação ontológica da essência humana[83] que se

83 Este conceito será explicitado no capítulo 2.

torna normativa para sua elaboração teórica. A crítica filosófica orienta a construção de seus argumentos. Entretanto, a medida de avaliação é negativa. Ao confrontar-se com a realidade material, a realidade projetada pelas potencialidades humanas é negada, a essência não se conforma à existência. A efetividade das potencialidades humanas depende da negação da ordem existente, a qual implica a crítica da economia política e a atividade política.

Em certo sentido, Marcuse preenche o idealismo com o materialismo, porém ainda com predomínio do primeiro. Sua medida de avaliação material se dá pela satisfação das necessidades humanas. Trata-se do componente antropológico da determinação da essência humana. O sistema econômico é medido pela capacidade de satisfazer às necessidades humanas. A determinação da utopia pela liberdade e felicidade contrapõe-se à irracionalidade e a não satisfação das necessidades vigente. A reivindicação da felicidade sintetiza o protesto contra o atual modo de produção e a perspectiva utópica. Mais ainda: tal reivindicação coloca a perspectiva de mudança social sob a óptica da totalidade, a revolução total.

2
A crítica à história da filosofia, o conceito de essência, Eros e Logos

O conceito de essência estabelece os critérios normativos que orientam a elaboração da teoria crítica de Marcuse. Sua elaboração ontológica caminha de um viés idealista para um "amálgama" materialista. Isto é, considerando as três posições de Marcuse sobre a ontologia, temos uma primeira fase fenomenológica existencial (heideggeriana), o período da filosofia concreta. A essência humana (*Dasein*) possui concretude por sua historicidade. O ser é definido existencialmente como movimento e vida (Dilthey). Trata-se de uma fundamentação que visa individualizar o ser em sua relação com os outros. Mesmo buscando uma síntese entre fenomenologia e marxismo, no projeto da filosofia concreta, e apesar de sua intenção prática, a apropriação de Marcuse da filosofia de Heidegger parece abstrata. O conceito de ação radical foi elaborado para dar mais materialidade ao projeto. Contudo, o desenvolvimento teórico da filosofia concreta levou Marcuse a encontrar desconforto na filosofia heideggeriana. Um dos pontos refere-se à temporalidade do ser: para Heidegger, o ser tem sua historicidade voltada para o passado;[1] para Marcuse, a temporalidade do ser volta-se para o futuro.

---

1 "Se reconhecemos numa das quatro significações mencionadas, o resultado é este: a história é aquele gestar-se específico do 'ser-aí' existente que acontece no tempo, porém de tal sorte que como história vale em sentido preferente o gestar-

A segunda fase é demarcada pela publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* [1844] de Marx em 1932. Marcuse vislumbra a possibilidade de fundamentação ontológica do marxismo segundo a própria teoria de Marx. Com isso, reorganiza o seu projeto, visando maior materialidade, aproximando ontologia e antropologia. Desse modo, Marcuse visa a transformação social em sua totalidade e não só na base político-econômica. Já em *A ideologia alemã* [1845], Marx e Engels expuseram sua concepção antropológica. O que se desenvolve em sua obra é uma antropologia negativa na medida em que os homens se encontram alienados na presente realidade histórica.

Com os *Manuscritos...*, Marcuse descobre a determinação da essência humana numa base antropológica. Os homens são seres carentes, que vivem em sociedade, interagindo por meio do trabalho.[2] O trabalho é o meio de exteriorização pelo qual os homens interagem com a natureza para satisfazer suas necessidades (*Bedürfniße*). O homem é determinado como "ser genérico" (*Gattungswesen*) pela sua inserção social e suas mediações. A determinação ontológica também é negativa: os homens não realizam plenamente sua essência, mais ainda: na estrutura social vigente do capitalismo, a essência é desrealizada. O trabalho, que seria o meio de os homens superarem as contingências naturais para garantia de suas necessidades, que seria o meio de transcendência humana, na verdade transformou-se numa espécie de grilhão. Embora haja um grande desenvolvimento na evolução humana, com o uso da ciência e da tecnologia, os homens como um todo não resolveram a equação entre a transcendência e a imanência. Isto é, esse desenvolvimento serve a alguns e não à humanidade. O trabalho, como exteriorização, "gera" a situação de senhor e servo:

> Não se trata de que exista primeiro um "senhor" que submete um outro homem, exterioriza dele o seu trabalho, transforma-o em simples trabalhador e a si mesmo em não-trabalhador; mas tampouco se trata de que a relação de dominação e servidão seja mera consequência da exterio-

-se 'passado' e ao par 'tradicional' e ainda atuante, tudo no 'ser uno com outro'" (Heidegger, 1988, p. 409, §73, tradução minha).

2 E a comunicação, diria Habermas.

> rização do trabalho, pois a exteriorização do trabalho, como alienação da própria atividade e de seu objeto, em si mesma já é a relação entre trabalhador e não-trabalhador, dominação e servidão. (Marcuse, 1981a, p. 45)

A alienação torna-se um componente importante para a determinação da essência humana, cuja realização depende de sua superação. O projeto de Marx de revolução é constituído mediante essa concepção de essência e antropologia. Segundo Marcuse (ibidem, p.12), essa revolução significa mais do que uma transformação econômica: "uma revolução de toda a história do homem e da determinação de sua essência". Desse modo, Marcuse apreende as teorias da revolução, da crítica da economia política, e do comunismo de Marx não só por sua radicalidade, mas pela totalidade orgânica. A revolução deve ser uma revolução total do modo de vida.

A terceira fase ou momento do pensamento de Marcuse sobre a questão ontológica aprofunda tal perspectiva. A determinação ontológica é elaborada em termos da psicanálise, ou melhor, da interpretação filosófica da psicanálise efetuada por Marcuse. A estrutura pulsional e o inconsciente são incorporados ao conceito de essência.

Longe de ser simplesmente metafísica e idealista a preocupação ontológica de Marcuse, ela se torna constitutiva e normativa de sua teoria crítica, conformando seu pensamento de modo sistêmico. Pode-se pensar que haja evolução em seu pensamento, com a ruptura de algumas elaborações anteriores, mas também com a recuperação de outras elaborações. Entretanto, não se pode afirmar que haja uma descontinuidade, nem cortes profundos. A formulação original da época da filosofia concreta sobre a questão da essência é criticada em seu ensaio "Zum Begriff des Wesens" ["Sobre o conceito de essência"] (1936), no qual busca elaborar o conceito materialista de essência da teoria crítica. A reformulação apresentada em *Eros e civilização* introduz novos elementos, não sendo totalmente contraditória com aquela versão de 1936. Mesmo em *One-dimensional man* (*O homem unidimensional* [1964]), Marcuse (1991) persiste na armação ontológica ao discutir a importância dos universais. Para ele, tal armação é fundamental para constituir a crítica, pois é justamente essa armação

ontológica que fornece os critérios normativos, negativos, para avaliar a realidade existente.

A fundamentação ontológica de Marcuse é exemplar de sua crítica à filosofia, ela é expressa a partir da crítica à história da filosofia, cujos recortes e reconstrução são importantes para a defesa de suas teses. A crítica à filosofia é efetuada a partir da crítica à razão e ao racionalismo na mesma medida em que se pretende a realização da razão.

A crítica à história da filosofia

Marcuse foi muito censurado nos anos 1960 por sua apresentação da história da filosofia. Entretanto, seus recortes e elaborações não são muito distintos daqueles de Horkheimer, tendo Lukács e Korsch (embora de modos diferentes) como predecessores. A interpretação da história da filosofia é feita mediante a aplicação do materialismo histórico, como uma filosofia da história. Trata-se de compreender a história relacionando as condições sócio-históricas com o pensamento elaborado por este ou aquele filósofo, porém sem estabelecer vínculos imediatos entre a estrutura econômica e o pensamento, entre as "classes sociais" e o pensamento (como se esse fosse a favor ou contra determinados interesses).[3] Tais relações existem e não podem ser negadas, porém há que considerar também a existência de mediações, sem as quais se faria um estudo muito simplista. Desse modo, esse tipo de interpretação histórica é crítico do economicismo, do materialismo vulgar e do psicologismo.[4]

---

3 Por exemplo, em "Estudo sobre a autoridade e família" [1936], Marcuse (1991) discute o conceito de autoridade em contraposição ao de liberdade desde Lutero até os pensadores fascistas (Carl Schmitt e Pareto), passando por Kant, Hegel, os filósofos da contrarrevolução e da restauração, e Marx. Marcuse mostra como a determinação do conceito de liberdade em determinada teoria teve influência de fato na história real dos homens. Por um lado, trata-se de justificar a situação existente de liberdade humana; por outro, visa-se garantir tal situação.

4 Horkheimer (1970a), em suas *Origens da filosofia burguesa da história* [1930], mostra como tanto Hobbes quanto Maquiavel buscaram defender o "melhor governo" (como cada um o entendia) independentemente de consideração pes-

Os conceitos são determinados no contexto dado e não como universalmente válidos. Marcuse (1936) inicia "Zum Begriff des Wesens" criticando a noção de *philosophia perennis*. Ele se refere ao uso de conceitos que são tomados por sua aparência sem se verificar o conteúdo, o que produziria a ilusão de continuidade na história da filosofia, como se houvesse *a* filosofia. A perda da dimensão histórica provocaria essa ideia falaciosa. Conceitos como razão, essência, ideia, substância, dentre outros, poderiam ser tomados e utilizados como se a história da filosofia fosse linear. Ao discutir o conceito de essência, Marcuse mostra sua determinação em diferentes filosofias com suas modificações. Essas mudanças na determinação do conceito não são aleatórias, seguem a perspectiva da compreensão de Marcuse, que é mostrar a adequação da filosofia à estrutura ideológica de dominação.

A determinação do conceito é feita não só no interior do próprio sistema filosófico, como também em relação às condições da época. A própria teoria crítica da sociedade parte dessa compreensão histórica. Compreende o esforço para validar na realidade material conceitos universais elaborados pela história da filosofia e ainda não realizados plenamente. Também visa criticar o desenvolvimento filosófico na medida em que justifica ou "serve" à apropriação pelo sistema ideológico de dominação.

O idealismo antigo

Em "Über den Affirmativen Charakter de Kultur" ("Sobre o caráter afirmativo da cultura"), Marcuse (1997a, v.1, p.89-136 [1937a]) parte da separação entre teoria e prática, entre mundo sensível e mundo das Ideias, para esclarecer essa cisão fundamental que possibilitou o surgimento da filosofia e a transcendência humana numa esfera abstrata. Desse modo, a afirmação de Aristóteles (1973 – *Metafísica*,

---

soal. Hobbes, por exemplo, que era monarquista, chegou a respeitar o governo republicano de Cromwell, seguindo Maquiavel para quem a forma de governo não era tão importante quanto a manutenção da ordem.

p.212), segundo a qual a filosofia só foi possível em razão do ócio de uma pequena elite, refletiria a "boa consciência" (*Gewissen*) (Marcuse, 1997a, v.1, p.94 [1937a, p.61]) existente na Antiguidade segundo a qual muitos trabalhavam para poucos se dedicarem ao prazer e à verdade. A separação da esfera racional da realidade empírica refletia, em certo sentido, na filosofia idealista a estrutura da sociedade escravista e a divisão social entre cidadãos e não cidadãos.

A alegoria platônica do *Mito da Caverna*, que opunha a realidade sensível à verdadeira realidade do mundo das Ideias, representa bem essa "transposição": de um lado, o mundo das Ideias, da racionalidade: estável, seguro, permanente, superior; de outro, a realidade sensível, empírica: mutável, contingente, incerta, inferior. A garantia de tranquilidade e certeza do conhecimento só era possível no plano estável e abstrato das Ideias longe da instabilidade e das intempéries do mundo sensível. A superioridade do mundo das Ideias e a inferioridade do mundo material possuíam certa correspondência com a desigualdade da estrutura social. A abstração da realidade material possibilitou à filosofia a apreensão da realidade mutável e contingente pela razão mediante o uso de "conceitos" e da lógica.

Mesmo assim, o idealismo antigo ainda mantinha contato com a realidade material. Segundo Marcuse, a orientação do conhecimento para a prática teria sido o núcleo da antiga filosofia grega, sendo Aristóteles um dos primeiros a estabelecer uma ordenação das formas de conhecimento humano, em que o saber inferior seria o saber funcional com vistas às necessidades diárias, e o saber superior, o filosófico.[5] A contradição entre teoria e prática, no entanto, é resolvida no plano racional, de modo que a realidade material deve ser trabalhada segundo e em direção ao plano racional. No Mito da Caverna, os homens devem se libertar do mundo ilusório da caverna em direção à verdadeira luz

5 "A vida como um todo também é dividida em negócios e lazer, e em guerra e paz, e de nossas ações algumas visam às coisas necessárias e úteis, enquanto outras visam às coisas ótimas. Deve haver então a este respeito a mesma distinção feita a propósito das partes da alma e de suas próprias atividades, considerando-se que se faz a guerra para chegar à paz, e se fazem negócios para chegar-se ao lazer, e coisas necessárias e úteis para chegar-se ao ótimo" (Aristóteles, 1985, p.254, 1333a).

do mundo exterior, o das Ideias. A existência humana deve realizar suas potencialidades conforme sua essência.

O idealismo antigo, de um modo geral, formulou o conceito de essência humana abstraindo da realidade material, social e histórica, visando as determinações comuns aos homens. Na medida dessa abstração e na medida em que a existência humana não aparece conforme sua essência, e não a realiza, as determinações comuns aos homens são tomadas como potencialidades. A essência humana, por seu caráter abstrato, determina o que é o homem, independentemente de suas condições de existência, como ser abstrato. Isso propicia o entendimento da ontologia como um dever ser, como prescritiva. Algumas filosofias até entenderam a determinação ontológica como uma determinação natural, por exemplo, que os homens são naturalmente bons ou naturalmente maus.

A tensão entre essência e existência aparece como um desdobramento daquela entre teoria e prática, entre mundo das Ideias e mundo sensível. Marcuse aponta a importância dessa tensão que conferiria um caráter dinâmico ao conceito de essência. Em *Filebo* de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, essa tensão aparece como *potentia transcendentalis*, que, embora tratada de modos distintos, reflete o desejo de transcendência e sua realização. A realização da essência na existência coloca-se potencialmente. A noção dinâmica (*dynamis*) (Marcuse, 1936, p.3; 1968b, p.46) é imbuída no conceito de essência, retirando-lhe o aspecto de fixidez, estática. A noção dinâmica e crítica do conceito de essência confrontada com a realidade colocaria a importância de sua realização.[6]

Por um lado, tal realização era colocada mediante o uso da razão (a ascese), o desprendimento do mundo dos sentidos, o que requeria muito esforço e abnegação. Os filósofos sabiam da dificuldade de os homens reconhecerem e desfrutarem de tal possibilidade. Aos filósofos caberia iluminar aqueles que permaneciam no interior escuro e ilusório

6 Mesmo que isso possa significar a ideia de se sacrificar no presente esperando a recompensa de um futuro melhor, pois essa mesma ideia seria crítica por revelar o presente como *ruim*.

da caverna. Por outro lado, o modo de ser da democracia grega requeria a participação dos cidadãos para o exercício político. É nesse cenário que a filosofia *torna-se* política.[7] Platão, a fim de combater os sofistas, os quais, para ele, praticariam o discurso político sem um vínculo necessário com a verdade, desenvolveu sua filosofia dialógica para mostrar a necessidade desse vínculo. Desse modo, conferiu um papel "político" à filosofia que deveria zelar pela organização racional da sociedade humana mediante o governo dos reis-filósofos. As verdades apresentadas por Platão, elaboradas a partir do esforço intelectual, são críticas à realidade, considerada como uma "cópia mal feita" das Ideias.

As proposições de justiça, liberdade e felicidade, estabelecidas pela filosofia idealista antiga pareciam, por um lado, situar-se além das possibilidades materiais da época, por outro, também reconheciam implicitamente a situação da desigualdade social e seus limites. Marcuse afirma que isso era expresso nas classificações ontológicas do idealismo antigo. Platão, por exemplo, associou a estrutura social à composição (mineral) da alma, fundando na *República* uma rígida divisão do trabalho e da estratificação social, de difícil mobilidade. Aristóteles determinou a essência humana como política (como sociabilidade). Afirma que a organização da *pólis* deve visar o Bem, a justiça e a felicidade (Aristóteles, 1973 – *Ética a Nicomaco*, p.245-436, 1094a) de seus membros, isto é, dos cidadãos, considerando os limites da organização social. Chegou até a justificar a organização do trabalho humano, incluindo o trabalho escravo, como "natural". Desse modo, ao mesmo tempo que visa a felicidade, a justiça e a liberdade, os não cidadãos (mulheres, escravos e outros), com suas consequências (miséria do trabalho escravo, as relações comerciais, a degradação de homens e mulheres), foram excluídos da filosofia idealista. Apesar de ser imbuído de crítica social, por afirmar a necessidade de uma reforma política, orientada de acordo com as verdades admitidas pelo conhecimento das Ideias, o idealismo platônico, para Marcuse, teria feito "concessões" à ordem materialmente estabelecida.

7 Tanto os filósofos anteriores não se preocupavam com questões políticas, que os pré-socráticos também são conhecidos como "fisiológos".

E Aristóteles seria o ponto no qual o idealismo capitula ante as contradições sociais, pois, apesar de concordar que a ética deva terminar em política, o verdadeiro filósofo já não seria mais o verdadeiro estadista, nem a reorganização social ocuparia um papel central na filosofia. Com a desestruturação da Antiguidade clássica, a filosofia, agora restrita aos padres da Igreja, tornou-se um instrumento para a análise e a hermenêutica das *Escrituras Sagradas*. O papel da filosofia foi se deslocando para a epistemologia, sem um desdobramento necessário para a prática. A filosofia cristã medieval, particularmente Tomás de Aquino, avançou nessa direção enfatizando o papel da lógica aristotélica.

Em resumo: Para Marcuse, o idealismo antigo e medieval sofria da contradição entre seus conteúdos de verdade e as concessões feitas à ordem social dada. Essa contradição resultava em parte da estrutura social (escravista e feudal), cujas condições materiais dificultavam a possibilidade de mudança, a não ser na esfera racional. A divisão mesma entre mundo racional e material, entre teoria e prática, hierarquicamente estabelecida, refletia a estrutura social dividida em dominantes e dominados (senhores e escravos, cidadãos e não cidadãos, senhores e servos). Essa divisão hierárquica desenvolveu a noção de ascese, o desprendimento do mundo material em direção às Ideias, relacionando como cultura e conhecimento superior tudo o que se referisse à esfera racional e como cultura e conhecimento inferior tudo o que se referisse à esfera material.

Havia, entretanto, pontos de contato entre o mundo racional e o prático, nos quais se manifestava a própria filosofia. Em "Teorias da mudança social" [1941-1942] (1999a), Marcuse e Neumann apontam as reformas platônicas e aristotélicas, que partem de uma compreensão da totalidade das relações sociais, como intenção prática da filosofia para conformar a realidade à razão.[8] Na época medieval, a filosofia funcionava para manter a ordem estabelecida por Deus. Tanto é assim, que

8 "Somente o Estado é capaz de realizar todas as potencialidades que o homem, como ser racional, possui. Como Platão, Aristóteles mede a ordem do Estado de acordo com sua habilidade de realizar essas potencialidades" (Marcuse, 1999a, p.142 [p.97]).

Marcuse e Neumann vão estudar as heresias como teorias de mudança social. O que ambos mostram é a interferência (direta ou indireta) da filosofia sobre a vida (ou história) humana. Nesse sentido, a filosofia contribuiu para a formação do sistema ideológico ao mesmo tempo em que aprimorou o conhecimento humano. Seus conteúdos vulgarizados e disseminados contribuíram para a formação do senso comum.[9]

O racionalismo clássico

Marcuse considera Descartes o fundador da filosofia burguesa, não por ter escrito textos políticos ou econômicos, o que não fez, mas sim por expressar os anseios dessa classe em ascensão, não no campo político, mas no campo da subjetividade, moldando sua "personalidade" e "consciência". Tanto a filosofia quanto a ciência cartesiana são fundamentadas sobre o *ego cogito*, resultado de suas *Meditações metafísicas* [1641]. Marcuse questiona o porquê de, numa época de grande desenvolvimento das ciências e da tecnologia, fundar-se o critério de conhecimento na subjetividade do *cogito.* Em outras palavras: por que a objetividade funda-se na subjetividade? (Marcuse, 1936, p.5; 1968b. p.48) Ele responde: trata-se da valorização da nova individualidade, fundamental para a filosofia burguesa.

O conceito de essência cartesiano modifica radicalmente a concepção do idealismo antigo. Ao estabelecer o *ego cogito* como a essência humana, Descartes teria cometido, segundo Marcuse, o "pecado original" da filosofia burguesa, isto é, transformou a questão da essência na "questão da verdade, unidade e autenticidade do conhecimento" (ibidem, p.8; 1968b, p.51). A filosofia cartesiana determina a essência humana, o *ego cogito*, como puro pensamento; identifica (ou reduz) o conceito de razão à certeza, e o conceito de ideia, que em Platão remetia a um mundo situado numa esfera transcendente (objetivo e exterior ao sujeito), foi transposto para a esfera interior do sujeito cognoscente,

---

9 Como, por exemplo, a filosofia grega e estoica foram incorporadas ao cristianismo.

como pensamento. Determinado mediante as dúvidas metódica e hiperbólica, o *ego cogito* abstrai completamente da realidade sensível. A tensão entre essência e existência é cancelada. Não há mais aquela relação ontológica entre essência e existência do idealismo antigo, nem dinâmica, nem crítica. E, na medida em que o tempo do *cogito*[10] é o tempo subjetivo de sua própria realimentação, o *cogito* é atemporal.

Para Marcuse, o conceito de essência humana cartesiano, ao aparecer como uma mônada isolada na esfera abstrata do puro pensamento, teria libertado o sujeito, deu-lhe liberdade interior, conferiu-lhe individualidade. Essa liberdade, no entanto, sendo abstrata e interna ao sujeito, independe da existência concreta dos homens; só existe para os homens enquanto seres abstratos. O *ego cogito* cartesiano não interfere na realidade material dos homens, não mantém contato com ela. Entretanto, assinala Marcuse, é significativo a filosofia cartesiana dividir o *ego* em *res cogitans* (*coisa que pensa*, a alma) e *res extensa* (*coisa extensa*, o corpo). Essa determinação do eu como "coisa", criticada por Husserl, poderia ser relacionada, como prenúncio ou possibilidade, com o futuro processo de reificação. Marcuse, no entanto, evita esse anacronismo.[11] Para ele, trata-se de objetivar o sujeito que é quem adquire, valida e confere certeza ao conhecimento. Porém tal objetividade só é possível mediante a autonomia do sujeito pensante, do *ego cogito*. A razão torna-se uma categoria fundamental, legitima a própria existência do *ego* e de tudo o mais. Marcuse critica a autonomia dada à razão, que desenvolveu um subjetivismo no qual o indivíduo se isola ao interiorizar em seu pensamento a sua relação com o mundo, e ele mesmo se torna abstrato. Mais ainda: na medida em que o acesso ao mundo exterior é dado pela razão, cria-se a ilusão de que o mundo é dependente e dominado por ela. A razão autônoma tem a pretensão de conformar de acordo consigo a ordem natural e humana, e mostra, pela ciência, a possibilidade de fazê-lo. Assim, a incerteza e a não liberdade

10 "Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir" (Descartes, 1979, p.94).

11 Pois o fenômeno da reificação seria mais recente.

do mundo externo deveriam ser controladas pela certeza e liberdade de pensamento do indivíduo, porém isso não ocorre efetivamente segundo as necessidades (*Bedürfniße*) materiais do indivíduo, pois, sendo abstrato, não as possui.

Mediante a autonomia da razão, Descartes pretendia descobrir os segredos da natureza, como num livro aberto. Seu método e conceito de ciência estão na base da teoria tradicional criticada por Marcuse.[12] O método cartesiano, por seu caráter analítico, permite a compartimentalização do conhecimento. A matemática tornou-se fundamental para as ciências. O caráter científico é determinado, portanto, por sua precisão, por sua possibilidade de verificação (geralmente dedutiva). A aplicação da matemática nas ciências seria uma garantia segura da precisão. Desse modo, a física, por exemplo, fez largo uso da matemática, por meio de medições, equações e cálculos; tornou-se modelo de ciência, que todas as outras, e aquelas que pretendiam sê-lo, deveriam seguir. Marcuse critica essa matematização da natureza como determinação do caráter científico, pois a própria exigência de rigor, de aproximação do objeto de pesquisa, acaba por isolar o objeto de suas condições materiais, as quais são abstraídas, tornando-o abstrato; e o resultado, universal, torna-se aplicável em quaisquer condições. Marcuse não desmerece a importância que teve o conhecimento que esse método produziu, o que critica é o critério de ciência. Mais ainda: a filosofia cartesiana, ao conseguir expressar os anseios da nova classe em ascensão, a burguesia, rapidamente foi apropriada por ela, e logo se tornou parte integrante do senso comum.[13]

Os conceitos, o método, e a elaboração teórica cartesiana, bem como suas contribuições científicas marcam o início de uma nova tradição filosófica. A filosofia cartesiana inaugurou o pensamento moderno, o racionalismo; o conceito de ideia foi interiorizado e subjetivado, enquanto o de razão adquiriu autonomia. Mas esse processo não se

12 Em total acordo com Horkheimer, que, em 1937, escreveria "Traditionelle und kritische Theorie" ["Teoria tradicional e teoria crítica"].

13 Por exemplo, a expressão "você tem razão" identificando "razão" e "certeza" demonstraria isso.

refletiu apenas no campo abstrato do pensamento filosófico, o conceito de essência humana cartesiano contribuiu para o desenvolvimento ideológico da democracia liberal burguesa. Nessa democracia, os homens são considerados indivíduos livres e iguais por natureza (ou essência), mas isso somente no plano (abstrato) da possibilidade e não na efetividade real, na qual impera a não liberdade e a desigualdade. Os homens tornaram-se indivíduos dotados de razão e plenamente capacitados para realizar suas possibilidades, contudo tal realização dependeria da vontade de cada um (a livre iniciativa).

A filosofia transcendental[14] de Kant, embora Marcuse reconheça a importância de sua ênfase no papel crítico da razão, segue a tradição iniciada com Descartes. Seu conceito de essência permanece na esfera teórica da razão. A questão da realização da essência converte-se no problema da transição dos conceitos teóricos da razão pura para a razão prática. Na medida em que o conceito de essência kantiano resulta de sínteses *a priori* da razão, estaria mais afastado da existência material. A relação ontológica entre essência e existência humana, relacionada à sociabilidade (o que inclui ética e cultura), perderia também o seu sentido, de tal modo que ser "servo" ou "senhor" seria "inessencial" aos homens, seria uma contingência.

Kant reconhece a existência de interesses práticos da razão, a relação entre teoria e prática, mas tudo se passa como se a razão fosse livre apenas para iniciar um processo de causalidades, que, uma vez começado, seguiria de acordo com suas próprias leis, como um reino de necessidades incontroláveis. A teoria kantiana determina a essência humana na esfera pura da razão, a qual mantém sua autonomia. Desse modo, permanece a separação entre essência e existência, não há relação ontológica entre ambas. O tempo e o espaço foram determinados como intuições *a priori* do sujeito, isto é, internas a ele. Na medida em que a razão é "a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*" (Kant, 1994, p.52), ela poderia nos antecipar a experiência. Para Marcuse, como essa antecipação resulta de sínteses *a priori* efetuadas

14 Ver a discussão de Lukács (1989) sobre as antinomias kantianas em *História e consciência de classe*.

a partir de um conhecimento já dado, o futuro apareceria como mera reposição do passado pela razão. A oposição crítica e dinâmica entre essência e experiência seria absorvida pela história atemporal da cognição. Tanto em Descartes quanto em Kant o conceito de essência é atemporal. A pretensão desse racionalismo seria a de um futuro sem novidade.

O idealismo alemão, após Kant, procurou desenvolver sistemas que compreendessem a totalidade do mundo. Porém não se trata do mundo empírico, mas sim daquele constituído pela razão, um mundo universal, comum a todos os sujeitos racionais, no qual não se pode ir além do que já é: tudo já está dado antes de qualquer ação do indivíduo. A superação das contradições materiais, como necessidade e contingência, ocorre somente na esfera da razão. O indivíduo é livre como ser racional e abstrato.

A crítica kantiana esboça as bases de uma antropologia filosófica ao pôr três questões relacionadas ao homem no fim da *Crítica da razão pura*: o que posso conhecer?, o que devo fazer?, e o que devo esperar? E mais a questão síntese: o que é homem? Para Marcuse, a atitude desse racionalismo, o qual responderia a essas questões descrevendo como o homem é e não como poderia ser, é meramente descritiva. Essa filosofia não interfere na realidade material dos homens, cuja potencialidade (racional) dependeria de cada um para realizar-se (mesmo que isso possa significar competição). Segundo Marcuse, tal filosofia teria medo de transformar o real: o desenvolvimento que proclama nada modifica.[15]

Crítica à fenomenologia

Antes de expor a elaboração do conceito materialista de essência, apresentando a análise sobre Hegel e Marx, vejamos a crítica de Marcuse à fenomenologia e à filosofia existencial de Heidegger. No ensaio "Zum Begriff des Wesens", Marcuse antecipa sua crítica a essas filosofias por seguirem a tradição iniciada com Descartes. A fenomeno-

15 Mais tarde, Marcuse criticará a filosofia de Wittgenstein pelo mesmo motivo: uma filosofia que "deixa tudo como é".

logia é apontada como o auge desse desenvolvimento, sendo a relação entre Husserl e Descartes a mesma que existe entre o "pensamento burguês avançado com o seu início" (Marcuse, 1936, p.12; 1968b, p.56, tradução minha).

Esse balanço crítico da fenomenologia representa, para Marcuse, uma espécie de "ajuste de contas" com a filosofia heideggeriana. Se, em "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado" (1934), Marcuse criticara a posição política de Heidegger e sua filosofia, mostrando suas afinidades com a ideologia do regime nacional-socialista,[16] em "Zum Begriff des Wesens" (Marcuse, 1936, p.12) visa mostrar os "problemas filosóficos" dessa filosofia. Porém não se menciona nem Heidegger, nem sua filosofia. Trata-se de uma crítica indireta mediante a crítica à fenomenologia, focalizando o cerne da filosofia de Husserl, o conceito de essência. Marcuse critica a pretensão da fenomenologia em ser uma filosofia nova, concreta, mediante sua concepção de uma "essência material", de uma "eidética material".

Segundo Marcuse, a fenomenologia teria incorporado e desenvolvido os aspectos problemáticos da teoria da essência cartesiana e abandonado o aspecto crítico da teoria kantiana. Husserl critica Descartes por apreender o *cogito* como uma certeza primária e indubitável, e por considerar o *eu* como coisa (*res cogitans*). E Kant teria "errado" em sua constituição do espaço-tempo como intuição *a priori* do sujeito transcendental. Enquanto Kant negava a possibilidade de se conhecer a coisa-em-si, só sendo possível o acesso ao fenômeno, a fenomenologia pretende ultrapassar a barreira do fenômeno para

---

16 No ensaio "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado", Marcuse (1997a, v.1, p.47-88 [1934]) critica não só a atitude de Heidegger ante o nazismo, de aceitação e defesa desse regime, mas também a filosofia existencial (ou "existencialismo"), visando mostrar tanto como ela (e também o "realismo heroico", a "filosofia da vida", o "nacionalismo irracionalista", o "universalismo", e o "naturalismo") permite tal atitude quanto sua colaboração (ideológica) com o regime totalitário. Todas essas "filosofias" valorizam a individualidade isolada dos homens inseridos num contexto social de alta competitividade. O Estado totalitário necessitaria da mobilização total da sociedade para defender a ordem estabelecida, e, ao mesmo tempo, submeter o indivíduo por todos os lados à disciplina do Estado, efetivando um processo de massificação (uniformização).

chegar "às coisas mesmas", mediante a *Wesenschau* (visão das essências). Para isso, a "doutrina material da essência" promove, por um lado, a abstração das relações materiais, e, por outro, o nivelamento dos "fatos" na esfera da consciência, tomando a essência como um dado absoluto. Desse modo, ao se referir à vivência, a fenomenologia não pensa na vivência concreta do ser humano no dia a dia de suas relações sociais, mas sim na vivência isolada, como dado absoluto[17] obtido pelas reduções fenomenológicas. Essas visam eliminar toda a transcendência e a metafísica relacionadas aos objetos da percepção, de tal modo que todos os fatos tornam-se fatos de igual validade, como "fatos" da "consciência intencional". Há um plano de "nivelamento" no qual tudo é "equi-valente",[18] como "fatos da consciência": tanto os objetos da fantasia quanto os da percepção, tanto o "essencial" quanto o "inessencial", são "fatos". Para Marcuse (1936, p.13; 1968b, p.57), tal nivelamento retiraria do conceito de essência da fenomenologia seu significado crítico, embora ela não pudesse perder algo que nunca teve.

Segundo Marcuse, a própria busca da objetividade pela filosofia tradicional teria implicado a perda da capacidade crítica da razão, e de sua autonomia. Marcuse lembra que a fenomenologia surgira das ciências físicas e matemáticas com a pretensão de eliminar o psicologismo e a metafísica da filosofia. Entretanto, a luta da fenomenologia contra o positivismo revelou-se uma adoção do próprio positivismo, assim como da própria metafísica. A pretensão de eliminar o psicologismo seria impossível em razão da contradição interna que mantém e aprofunda o fosso entre o mundo racional e o mundo material.

17 "O fenômeno neste sentido sucumbe à lei a que devemos sujeitar-nos na crítica do conhecimento: à da εποχη a respeito de todo transcendente. O eu como pessoa, como coisa do mundo, é a vivência como vivência desta pessoa, inseridos – ainda que seja de um modo totalmente indeterminado – no tempo objetivo: tudo isso são transcendências e, enquanto tais, gnoseologicamente zero. Só mediante uma redução, que também já queremos chamar *redução fenomenológica*, obtenho eu um dado (*Gegebenheit*) absoluto, que já nada oferece de transcendência"(Husserl, 1986, p.70).

18 De igual validade.

A fenomenologia representaria o desenvolvimento da filosofia burguesa, que, desde seu início com Descartes, começara implicitamente a reverter seus próprios objetivos. Na fenomenologia, a ideia da autonomia da razão foi cancelada pela intuição da essência; a razão foi substituída pelo conhecimento familiar de dados essenciais. O conteúdo da essência e a organização essencial dos fatos da consciência aparecem distintos de seu ser factual, e a essência permanece invariável dentro das múltiplas variações relacionadas aos atos representacionais, as quais são geradas pela liberdade da pura fantasia. A liberdade aparece na fenomenologia como o livre arbítrio de possibilidades ideacionais, as quais não aparecem como potência, como força para a realização, mas sim como mera imaginação. A essência, para a fenomenologia, não é mais medida em relação a sua potencialidade: o que existe em relação ao que pode ser, mas sim em oposição ao fato, e não à existência. Seu caráter é meramente descritivo e epistemológico. O positivismo, também, ao admitir que "a realidade é sempre essência", assumiria uma posição de resignação ante a ordem existente, aceitando a existência tal como é. Para Marcuse, tanto o positivismo quanto a fenomenologia seriam filosofias descritivas e conciliatórias com a ordem existente, contribuindo para o processo ideológico de dominação.

Para a fenomenologia, a intuição da essência como dado absoluto é receptiva. A espontaneidade do entendimento, fundamental para a razão crítica, foi substituída pela receptividade. O sujeito apresenta-se passivo. Na ética material proposta pela fenomenologia em oposição a Kant, as normas de ação não são dadas pela razão individual ou universal, mas aceitas. Essa receptividade, como perda de autonomia e liberdade do sujeito implicaria uma sujeição aos poderes hierarquizados da ordem estabelecida. Segundo Marcuse (1936, p.18; 1968b, p.63):

> A intuição da essência (*Wesenschauung*) ajuda na construção de hierarquias "essenciais" ("*wesenhafter*" *Rangordnungen*), nas quais os valores materiais e vitais da vida humana ocupam o último lugar, enquanto os tipos do santo, do gênio e do herói ficam em primeiro lugar; renúncia, sacrifício e humildade valem essencialmente como o valor central do indivíduo: "sangue e terra" devem então constituir a "essência" do povo.

Nessa passagem, Marcuse claramente relaciona a fenomenologia com a ideologia do nacional-socialismo. Isso não significa, porém, uma identificação imediata entre ambas, nem um desdém pela fenomenologia.[19] Por um lado, isso correspondia ao esforço do Instituto em analisar e criticar a ideologia nacional-socialista, mostrando o lado autoritário de pensamentos e filosofias que (talvez inconscientemente) para ela contribuíram. Por outro lado, tratava-se de mostrar os limites e os problemas daquilo que os frankfurtianos denominaram "teoria tradicional".

A crítica à teoria tradicional é focalizada sobre a racionalidade e o uso da razão. O racionalismo desenvolvido a partir de Descartes, com diferentes matizes, privilegiou a autonomia da razão a tal ponto que aprofundou o fosso entre o mundo empírico e o da razão. A razão perdeu, assim, qualquer referência material em que pudesse se apoiar, o que levava a cancelar sua própria autonomia. O conceito de razão, ao ser reduzido à verdade e à certeza, ficou cada vez mais vinculado à lógica, relacionado a cálculos e operações matemáticas transpostas para diversas áreas do conhecimento. O termo "razão tecnológica" ou "razão instrumental" visa indicar essa mudança no conceito de razão, que fora diagnosticada por Max Weber. A crítica a essa forma da racionalidade, iniciada nos anos 1930, será expressa com maior clareza nos anos 1940, com *A dialética do esclarecimento* [1947], de Adorno e Horkheimer (1985), e *Razão e revolução* [1941], de Marcuse (1988).[20]

A razão tornou-se vítima da ordem burguesa, sobrevivendo como "aparência de racionalidade", do mesmo modo que a liberdade seria "aparência de liberdade". Essa aparência mostraria o uso ideológico

---

19 Marcuse rompeu com a filosofia existencial de Heidegger de modo definitivo. Em relação à fenomenologia de Husserl, Marcuse ainda parece possuir algum interesse. Em *O homem unidimensional* [1964], Husserl é retomado para uma discussão sobre a origem da ciência moderna. Em "On science and phenomenology", Marcuse (1965b, p.467) discute e critica o livro de Husserl: *A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*, escrito nos anos 1930. "Antes de tentar destacar que não é o resultado de uma análise sociológica ou de uma sociologia do conhecimento. É uma análise filosófica dentro do quadro acadêmico da história intelectual, mesmo dentro da divisão acadêmica do trabalho".

20 Os livros mencionados possuem tons distintos no que se refere à questão da razão. Isso será visto mais adiante.

da filosofia, propiciado pela distância da filosofia idealista do mundo material. Marcuse explica o efeito da filosofia sobre o mundo material dos homens mediante a crítica à própria filosofia em sua história. Mas ele também esboça uma teoria da linguagem[21] que tomará corpo mais tarde em *One-dimensional man* [1964].

Pode-se apreender essa teoria como segue. O processo, no qual se desenvolveu a filosofia a partir de Descartes, ocorreu de tal modo que os conceitos foram incorporados, de modo vulgarizado, pelo senso comum,[22] conformando assim a consciência. A individualidade que aparece no *cogito* cartesiano transforma-se em mote político, como na filosofia liberal de John Locke. A linguagem revelaria tal processo, como a identificação entre "razão" e "certeza", que advém da filosofia cartesiana. Assim, o modo de pensar, o bom senso, o senso comum foram configurados por essa tradição filosófica iniciada com a filosofia cartesiana. A vulgarização dessa tradição filosófica certamente não corresponde à fidelidade da letra de seu autor, podendo levar a erros e a distorções sobre os quais o filósofo não pode ser responsabilizado inteiramente. Nesse sentido, é que se pode pensar a dualidade do caráter da filosofia: como ideologia e como crítica ideológica. Marcuse não considera a filosofia como "ideológica", justamente pelo seu caráter *absolutamente idealista* que possibilitou a ela elaborar conteúdos de verdade sobre os homens, transcendendo essa mesma realidade, apontando para as possibilidades humanas.

---

21 Habermas desenvolverá bem mais tarde não só uma teoria sobre a linguagem, mas tornará a teoria da comunicação a base da teoria crítica.

22 Trata-se de um processo de "popularização" da filosofia em razão da movimentação social surgida com o Renascimento, que levou ao fim do feudalismo. Antes, no período medieval, a filosofia era restrita a poucos (especialmente ligados à Igreja). Com a ascensão da burguesia, o ensino e a educação foram deixando de ser privilégio de poucos (o que não significa que tenham se tornado "bens públicos").

O conceito de essência da teoria crítica

Marcuse acredita que cabe ao materialismo histórico, como herdeiro do idealismo alemão, realizar materialmente os conteúdos de verdade estabelecidos pela filosofia mediante a reorganização racional da sociedade. Isso, ao mesmo tempo em que se configura como crítica à filosofia idealista, visa realizar as promessas não cumpridas dessa mesma filosofia. O projeto marxista de realização da filosofia mediante a crítica da economia política e a revolução proletária corresponde aos anseios teóricos de Marcuse, colocando o seu próprio projeto como parte do marxismo. Pode-se considerar, detectando seus limites, a empresa de Marcuse como "reconstrução" da teoria marxista. Essa reconstrução é sistêmica, moldada a partir da determinação do conceito de essência. É nesse sentido que a determinação da essência é normativa para Marcuse, seguindo um critério negativo. Ela torna-se necessária para fornecer a medida negativa da realidade existente. Ante a determinação da essência humana como liberdade, felicidade e racionalidade, determina-se a existência humana como não livre, não feliz e irracional. De fato, a existência humana possui aparência de liberdade, de felicidade e de racionalidade.

Para Marcuse, a filosofia hegeliana recupera a dimensão crítica do conceito de essência, expondo a tensão entre essência e aparência (*Erscheinung*), consideradas dois modos do ser. Na medida em que a essência não se realiza plenamente na existência, essa se manifesta como incompleta, como aparência. Desse modo, a relação entre essência e aparência é dinâmica. Essa dinâmica faz parte do movimento que desencadeia o processo lógico do sistema hegeliano. O conceito de essência humana para Hegel, portanto, tem história. A tensão entre essência e existência não se resolve a não ser potencialmente, como vir a ser. Enquanto existir, a aparência impede a realização efetiva da essência. Essa tensão entre a existência da aparência e a necessidade de realização da essência é resolvida por Hegel (1988, §6, p.74.) ainda no plano ideal, racional; pois, para ele, tudo o que existe é manifestação do "espírito" (*Geist*): "tudo o que é racional é real". Para Marcuse o conceito crítico e dinâmico de essência hegeliano é posto num âmbito

no qual não se pode realizar; e a tensão entre essência e existência, colocada na própria estrutura do ser, não afeta a realidade externa.

Segundo Marcuse, a teoria de Marx avança para além do ponto em que Hegel para. O projeto marxista seria orientado pela tarefa de cumprir efetivamente as promessas do idealismo. A partir da leitura dos *Manuscritos...*, Marcuse estabelece a determinação do conceito de essência materialista segundo uma apreensão antropológica (negativa) e uma apreensão "ontológica" (também negativa): o homem como ser genérico (*Gattungswesen*). Essa relação entre ontologia e antropologia apresenta a mesma tensão que entre teoria e prática, entre essência e existência. Em certo sentido, a elaboração de Marcuse visa manter um equilíbrio delicado entre ambos os pares, aparentemente antinômicos. Visa também resolver o problema da contradição existente na determinação do conceito materialista de essência.

Esse problema refere-se à aparente contradição entre os termos "essência" e "materialismo". Enquanto "essência" remete ao abstrato e à metafísica, "materialismo" indica o concreto e empírico. Porém, o materialismo que reivindica a matéria como fundamento recairia na mesma metafísica à qual pretende se opor. O puro materialismo seria equivalente ao puro idealismo. Marcuse pretende não cair na armadilha desse argumento de contradição entre idealismo e materialismo, operando com ambos como se fossem complementares. Em "Zum Begriff des Wesens", Marcuse (1936) mostra duas soluções distintas para esse problema. Por um lado, a fenomenologia, a "doutrina material da essência", resolvê-lo-ia depurando a realidade material dos homens mediante as reduções fenomenológicas, isto é, resolveria essa contradição no sentido idealista da tradição especulativa filosófica. Do mesmo modo, a filosofia de Dilthey, de Heidegger, e o positivismo, entre outras, falharam em suas tentativas de atingir a objetividade concreta. Por outro lado, a teoria marxista entenderia tal contradição como "aparente". O conceito de essência é instrumento de compreensão da realidade pela razão, mas, enquanto o idealismo separa a razão da realidade, o materialismo mantém o vínculo entre razão e realidade. Nesse sentido, o conteúdo do conceito de essência humana é determinado pelas características universais comuns a todos os homens, tais como

sociabilidade, razão, linguagem, cultura, trabalho produtivo, que os definem como seres humanos, e também aquelas que possuem como seres naturais, como o fato de possuírem necessidades (*Bedürfnisße*) físico-biológicas e espirituais. Mas, enquanto universais e abstraídas da realidade material, tais características indicam o que os homens são em potência e não em ato. Cabe aos homens efetivá-las plenamente na realidade concreta e particular, o que, todavia, não ocorreu.

A articulação entre ontologia e antropologia é importante para Marcuse, porém tanto ontologia quanto antropologia já não possuem o mesmo sentido tradicional. O conceito de essência é normativo do processo de mudança social na medida em que preserva as potencialidades humanas não realizadas. Entretanto, o conceito de essência para Marcuse não é prescritivo, nem descritivo. O conceito é posto para avaliar negativamente a realidade de tal modo que se coloque em movimento o processo crítico e de mudança. Isso não significa que se deva *seguir* as normas, mas sim, que o conceito orienta o processo de mudança social.

A antropologia incorpora as determinações da essência humana, não sendo descritiva da situação humana como tal, mas sim como pode ser. Antropologicamente, "natureza humana" seria tomar o homem como ser natural, possuidor de necessidades que devem ser satisfeitas. Mas tanto o conceito de "natureza humana" quanto o da essência humana não são pré-determinantes do que o ser humano deve ser, pois a desproporção histórica entre essência e aparência mostraria, segundo Marcuse (1968b, p.73), que a humanidade não tem sido como poderia ser.[23]

Assim, o conceito materialista de essência da teoria crítica, para Marcuse, aponta para o processo de transformação, a partir das condições materiais dadas, não sendo uma "utopia" (ibidem).[24] Na

23 "A verdade deste modelo de essência é melhor preservada na miséria e sofrimento humanos e a luta para superá-los do que nas formas e conceitos do puro pensamento" (Marcuse, 1968b, p.73, tradução minha).

24 "Estas determinações de essência são distintas da utopia no que a teoria pode demonstrar os caminhos concretos para sua realização e pode aduzir como prova aquelas tentativas de realização que já estão a caminho" (ibidem, tradução minha).

medida em que o conceito materialista de essência é histórico, determinado também pelas condições de existência, Marcuse afirma que o marxismo preocupou-se com a estrutura econômica por essa ser essencial na presente configuração histórica. A crítica da economia política focaliza o cerne necessário para a mudança social, porém não é o elemento único dessa. Dados os processos de alienação, de reificação, a ideologia e a exploração, os quais obscurecem a consciência para a realização das potencialidades humanas e da razão, o papel da teoria crítica da sociedade volta-se para o desvelamento desses processos.

A essência como Eros e Logos

Em seu livro *Eros e civilização* [1955], Marcuse opera com dois princípios fundamentais da psicanálise: o princípio de prazer e o princípio de realidade (que também aparece como princípio de desempenho, mais adequado para caracterizar a sociedade capitalista contemporânea). São transpostos para a história da ontologia no capítulo 5, "Interlúdio filosófico". Marcuse apresenta essa história como sendo a determinação do ser como *Logos* em detrimento de sua determinação como *Eros*. Segundo Marcuse, de Aristóteles à filosofia contemporânea, passando por Descartes, Kant e mesmo Hegel, a determinação do ser baseia-se na lógica da dominação, seja no *nous theos* aristotélico ou na fenomenologia do espírito.[25] É com Nietzsche que a referência lógica do ser começaria a ser desconstruída: "Nietzsche expõe a gigantesca falácia sobre a qual a filosofia e a moralidade ocidentais foram construídas – nomeadamente, a transformação de fatos em essências, de condições históricas em metafísicas" (Marcuse, 1966, p.121, tradução minha).

Marcuse ressalta a luta contra o tempo na filosofia de Nietzsche, contra a noção de progresso que é reposta pela noção de eterno retorno.

---

25 Isso não significa necessariamente que essas filosofias tenham contribuído diretamente para o sistema de dominação.

A historicidade do ser toma a forma de uma luta contra o tempo, pela eternidade que seria um requisito do prazer. Dessa forma, Marcuse impregna a essência humana de mais materialidade, passando pela antropologia negativa de Marx, pela psicanálise, e até pela estrutura instintual e biológica.[26]

A interpretação da psicanálise freudiana para Marcuse focaliza a satisfação das necessidades como gratificação (prazer) e como não gratificação. A partir daí é possível a ele estabelecer a distinção entre verdadeiras e falsas necessidades. As verdadeiras são aquelas que proporcionam prazer verdadeiro, isto é, um prazer que não cause repressão ao próprio indivíduo nem a outros e que seja significativo. As falsas, além de serem o oposto das verdadeiras, também seriam resultado da propaganda e da publicidade do sistema capitalista que exige consumo de suas mercadorias, mesmo que essas não sejam significativas.

A psicanálise oferece a Marcuse instrumentos para analisar e criticar a situação da consciência que não se refere exclusivamente a uma determinada classe, como "consciência de classe". Trata-se de uma consciência da humanidade, ou, se se quiser, consciência do homem como ser genérico. Para Marcuse não se trata mais de que a libertação do proletariado seja impedida pela burguesia, mas sim de que os homens impedem sua própria libertação. Isso não significa o desdém pelo conceito de classes e pela luta de classes, mas sim que o proletariado integrou-se, como consumidor, ao sistema produtivo. Esse processo de integração foi o ponto mais polêmico desenvolvido pelos frankfurtianos desde a ascensão de Hitler ao poder. Eles queriam explicar como os operários alemães apoiaram por um tempo significativo o regime nacional-socialista.[27]

---

26 Em *An essay on liberation* (*Um ensaio sobre a libertação*), Marcuse (1969) discute as raízes "biológicas" do socialismo.

27 É bom esclarecer que Marcuse não deixa de considerar o proletariado como "negação determinada" do sistema capitalista. O proletariado é elemento constitutivo da teoria, a qual preserva os conteúdos de verdade para orientar a prática e não o contrário. Entretanto, se na prática o proletariado não age conforme a determinação teórica isto não seria problema da teoria, mas sim do obscurecimento da consciência, da integração ao sistema, da ideologia e da reificação.

No "Interlúdio filosófico" de *Eros e civilização*, Marcuse (1966) discute em termos freudianos a determinação do conceito de essência visando mostrar como a determinação da essência humana na história da filosofia afetou a vida humana. Marcuse parece buscar aí a "genealogia" da dominação ideológica. Para ele, o *Logos* estabelecido a partir de Aristóteles "destaca-se como a lógica da dominação" (Marcuse, s. d., p.102).[28] Seguindo essa linha, a *Fenomenologia do espírito* de Hegel reconhece a "razão como estrutura de dominação" (ibidem, p.103). Poder-se-ia até inferir que o próprio marxismo também faria uso da razão como dominadora,[29] mesmo sendo uma razão crítica.

O domínio da razão foi criticado, sob outros aspectos, por Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do esclarecimento* [1947], e por Marcuse (1999a) em "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna" [1940-1941] como razão instrumental ou tecnológica. Mas no "Interlúdio filosófico", trata-se da luta entre a gratificação e a repressão, entre o prazer e o sofrimento. Marcuse (1997a, v.1, p.161-99 [1938]) já havia discutido em "Para a crítica do hedonismo" a relação entre razão e prazer. Por um lado, Marcuse critica a determinação racional do prazer, isto é, o prazer que se utilizaria da razão para evitar a dor (epicurismo). Desse modo, o hedonismo buscaria não enfrentar a ordem existente, sendo prazer aquele socialmente permitido. Por outro lado, Marcuse não defende a irracionalidade do prazer, mas sim uma racionalidade imbuída de gratificação, ou lógica de gratificação. Uma tal racionalidade deveria entrar em conflito com a ordem existente na medida em que a ordem não é gratificadora. Para Marcuse (1997a, v.1, p.115 [1937a]), os espetáculos (o teatro, o circo) proporcionam uma gratificação *controlada* pela ordem.[30]

A obra de arte, como meio de beleza, poderia prover a experiência de liberdade e felicidade. Trata-se de um meio de gratificação, como outros, que está inserida no quadro da produção de mercadorias (na-

28 E "desde a canonização da lógica aristotélica o termo [*Logos*] confunde-se com a ideia de uma razão ordenadora, classificadora, dominadora" (Marcuse, 1966, p. 111, tradução minha).

29 Marcuse não menciona Marx.

30 Poder-se-ia acrescentar os esportes.

quilo que mais tarde Adorno e Horkheimer denominariam "indústria cultural"). A arte é aparência (*Schein*) e provê uma gratificação aparente. Marcuse (ibidem, p.120) afirma:

> mas o enxerto da felicidade cultural na infelicidade, a relação da alma nos sentidos, ameniza a pobreza e a enfermidade dessa vida em uma "sadia" capacidade de trabalho. Este é o verdadeiro milagre propriamente dito da cultura afirmativa. Os homens podem se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são.

A teoria crítica de Marcuse desenvolve-se sobre a crítica à sensibilidade humana, à reificação e à ideologia.[31] Os questionamentos de Marcuse sobre as formas de amor, beleza, arte e relações sociais focalizam a felicidade e a liberdade dos indivíduos desde o conceito de essência. Essas preocupações mantêm-se em sua obra. As noções da psicanálise não modificaram a perspectiva básica de Marcuse, apenas a aprofundaram. Marcuse enraíza tais preocupações no conceito de essência e na própria estrutura instintual e biológica dos homens. Ele sabe que mesmo as afirmações da cultura burguesa contradizem sua própria realidade. A democracia, a liberdade de ir e vir e de expressão e a igualdade (mesmo perante a lei) são contraditadas pela ordem existente. Isso, porém, no máximo provoca revoltas e protestos e não um processo revolucionário pela mudança social. Ao mesmo tempo, afirma que os processos que obscurecem a consciência não podem fazê-lo por muito tempo, na medida em que enfrentam as necessidades humanas. Contra a ordem estabelecida, advoga:

> a divulgação de conhecimento sem censura e sem ser manipulado, consciência, e sobretudo, a recusa organizada em continuar a trabalhar sobre instrumentos materiais e *intelectuais* que estão sendo agora usados contra o homem – para a defesa da liberdade e prosperidade daqueles que dominam o resto. (Marcuse, 1966, p.xii, tradução minha)

31 Marcuse sugere que os homens poderiam triunfar sobre a reificação ao sofrer o máximo de reificação.

O princípio de *Eros*, como energia vital, simboliza para Marcuse tanto o conceito de essência humana, como já determinara, quanto a energia dinâmica para a mudança social.[32] Para ele, a metapsicologia freudiana, ao definir a essência do ser como *Eros*, estaria em flagrante contraste com a definição tradicional da essência como *Logos*. Na medida em que a concepção de felicidade se tornou um risco calculado, relacionado a objetos (mercadorias), a determinação da essência como *Logos* ganhou força. O medo de se perder o pouco que se tem para mudar o mundo é muito grande. A determinação da essência como *Eros*, já expressa no "sim à vida" de Nietzsche, necessita ser afirmada para efetivamente se contrapor à lógica de dominação vigente.

O ser como *Eros*, a dimensão estética, o resgate da utopia são temas recorrentes na obra de Marcuse. São símbolos e elaborações teóricas, assim como os mitos e as alegorias da obra de Freud, buscando vínculos com a realidade material. Ao mesmo tempo em que os expõe, Marcuse coloca conceitos, como razão, bifurcados em sentidos aparentemente contraditórios. A razão, por um lado, é posta objetivamente como algo não efetivamente realizado; por outro, trata-se de uma razão "que subjuga os instintos" (Marcuse, 1966, p.126, tradução minha), seguindo a lógica da dominação. Marcuse, no entanto, não é contra a razão nem contra o *Logos* na medida em que considera a "lógica da gratificação" (ibidem) como advinda do princípio de *Eros*.

A teoria crítica como teoria da mudança social

O texto "Teorias da mudança social" (Marcuse, 1999a), escrito em parceria com Franz Neumann, revela uma perspectiva diferenciada de Marcuse para a teoria crítica. Ambos discutem as teorias da mudança social desde o ponto de vista da filosofia. A apreensão sociológica e psicológica fez parte do âmbito filosófico desde Platão. De modo geral, a teoria da mudança social visava realizar os princípios filosóficos de determinado autor, refletindo interesses sociais. Tais princípios poderiam

32 "Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta *política*" (Marcuse, s. d., p.17).

conter verdades sobre os homens, mas também poderiam conter equívocos. A relação entre teoria e prática é determinante sobre os possíveis equívocos da realização dos princípios filosóficos. Hegel, por exemplo, acreditou que a filosofia já estava realizada no governo prussiano. Por outro lado, houve e há filosofias cujo interesse é a manutenção da ordem estabelecida, como foi o caso da filosofia medieval predominante.

Marcuse e Neumann desenvolvem uma história sistemática sobre o tema da mudança social. Vinculam análise filosófica com outras disciplinas, como a História e a Sociologia, sobre uma base material. Em certo sentido, a determinação do conceito de essência é normativa para a exposição das teorias da mudança social. O conceito de essência dinâmico, histórico e negativo aparece como critério de mudança. O progresso do conhecimento aparece como um fator no processo de mudança social. Mas ambos mostram que a mudança social pode ocorrer segundo uma estrutura rígida, como na teoria de Comte.

> A tendência positivista produz um novo tipo de ajuste da teoria social à ordem social dominante. O caráter dinâmico das doutrinas positivistas da mudança social é só uma concha que esconde apenas levemente uma concepção fundamentalmente estática. (Marcuse, 1999a, p.150 [p.103-4])

Marcuse e Neumann tomam essa tendência como um padrão para analisar outras concepções próximas do positivismo, como Pareto. A teoria marxista, ao contrário, faz parte de uma tradição racionalista que nega a racionalidade e o progresso existentes, por não corresponderem à emancipação humana.

> Para Marx, a sociedade é governada por leis naturais exatamente por não ser ainda uma associação livre e racional. O caráter natural do sistema social, que, para Comte, era o símbolo do progresso e da razão, é, para Marx, a marca de sua irracionalidade e servidão; o equilíbrio composto pelas leis naturais da sociedade é a integração da anarquia, do desperdício e da opressão. [...] A ideia de progresso é assim transposta para um novo campo: o crescimento econômico e tecnológico que culminou no capitalismo, todo o processo de cultura cumulativa na sociedade de classes só é progresso em um sentido irônico... (ibidem, p.186 [p.133-4])

Marcuse e Neumann apresentam o marxismo como uma teoria crítica, racionalista e, por isso mesmo, não poderia aceitar as formas dadas de existência social sob o capitalismo como racionais. Apresentam ainda o marxismo como crítico do progresso, noção que em Marx não possui uma única formulação.[33] Os marxistas também possuem posições divididas a esse respeito, predominando a versão que privilegia o desenvolvimento industrial e tecnológico. Marcuse, e isso é mais claro em *Eros e civilização*, passou, provavelmente na década de 1940, a compartilhar das "Teses sobre o conceito de história", de Walter Benjamin, que foram publicadas postumamente. Segundo Benjamin (1986), o desenvolvimento histórico não ocorre linearmente, existem cortes e rupturas. É assim que Marcuse (1969b) irá pensar mais tarde a "construção" do socialismo como rompimento do *continuum* histórico. Mais ainda: Marcuse também compartilha da posição "mais pessimista" de Adorno sobre o progresso, isto é, que o desenvolvimento econômico e tecnológico não necessariamente torne mais reais a possibilidade do socialismo (como desenvolvimento da qualidade de vida).

Marcuse e Neumann expõem sua versão para o "determinismo" na teoria de Marx. Para eles, trata-se de uma característica histórica válida apenas para a atual forma histórica. Eles põem o determinismo como algo exterior à teoria de Marx e que foi incorporado a ela, vindo da própria estrutura social. Assim, parecem contornar as dificuldades sobre as acusações de determinismo na teoria marxista, que se tornou um ponto polêmico entre reformistas e radicais.

Marcuse e Neumann também discutem o problema ideológico na mudança social. Para eles, não se trata de abstração, meras ideias ou apenas uma "ilusão",

> fornecem um padrão objetivo importante para o caráter objetivo das contradições sociais e para a direção na qual a solução deve ser buscada. [...] O próprio conteúdo ideológico, se levado a sério, aponta para uma

33 Marx, por exemplo, foi favorável à colonização inglesa na Índia acreditando que isso traria o progresso para aqueles povos "atrasados". Por outro lado, defendeu para Vera Zassúlitch a possibilidade de a Rússia passar direto ao socialismo, sem a mediação do capitalismo, desde que se aliassem as comunas camponesas ao proletariado.

> nova ordem, na qual encontraria sua forma adequada, e a ideologia é uma consciência 'ilusória' apenas na medida em que é a ilusão da verdade. (Marcuse, 1999a, p.189 [p.135])

A ideologia, assim, é uma aparência (*Schein*) com um conteúdo real, possui bases objetivas para se firmar, mesmo que essas bases sejam históricas. É dessa maneira que os princípios da Revolução Francesa, como a Carta dos Direitos do Homem, foram transformados em seu oposto, chegando às vias do descrédito.

Marcuse e Neumann mencionam a elaboração de um "movimento integrativo" da mudança social relacionado a uma teoria mais abrangente da sociedade. A sociologia de Durkheim (e Pareto) caminhou no sentido oposto, isto é, uma teoria cada vez mais empírica e especializada, que prescinde de elementos filosóficos e integrativos. Marcuse e Neumann terminam referindo-se a Lester Ward, autor não muito divulgado.[34] Segundo ambos, Ward recuperaria os elementos mais importantes da tradição crítica e racionalista da filosofia social, reivindicando a felicidade como objetivo da vida privada e social.

Chama a atenção o uso do termo "padrão" para se referir a determinado desenvolvimento teórico. Talvez o termo possa ser atribuído a Neumann, pois não há referências desse uso em Marcuse. Mas também o termo pode ter sido utilizado tendo em vista a esquematização do projeto. "Teorias da mudança social" (Marcuse, 1999a) foi um projeto não desenvolvido, elaborado para um curso ou para um livro. Esse esboço, junto com "Uma história da doutrina da mudança social"

---

34 Lester Frank Ward (1841-1913), sociólogo e paleontólogo norte-americano, autodidata, chegou a estudar medicina e direito. Trabalhou como geólogo e paleontólogo do governo de 1881 a 1906, quando se tornou professor de sociologia em Brown. Um dos primeiros e mais importante dos sociólogos norte-americanos, desenvolveu uma teoria de progresso planejado chamada telesis, por meio da qual o homem, pela educação e desenvolvimento do intelecto, poderia dirigir a evolução social. Suas teorias, e de seu contemporâneo William Graham Sumner, representam as duas principais tendências da sociologia norte-americana no século XIX. Entre seus trabalhos mais importantes estão *Dynamic Sociology* [1883], *Psychic Factors of Civilization* [1893], *Pure Sociology* [1903], e *Glimpses of the Cosmos* [6v., 1913-1918).

(ibidem), tem importância na medida em que preenche uma lacuna na obra de Marcuse. Segundo Douglas Kellner, esse projeto esclarece os rumos que a teoria crítica da sociedade tomou após a década de 1940. O primeiro, "a análise filosófico-cultural das tendências da civilização ocidental sendo desenvolvida por Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento*"; o segundo, "o desenvolvimento mais prático-político da teoria crítica como uma teoria da mudança social antecipada por Marcuse e Neumann" (Kellner, 1992, p.307). Por um lado, não se pode restringir a *Dialética do esclarecimento* à crítica cultural, a qual, se levada a sério, pode ser também compreendia como crítica política da esfera ideológica, especialmente dos Estados Unidos que transformaram em verdadeira indústria multinacional os seus próprios meios culturais. Por outro lado, a determinação da teoria crítica como teoria da mudança social dá corpo ao projeto de Marcuse. Mesmo ele tendo empregado pouco o termo posteriormente, sua elaboração e reflexão permanecem presentes em sua obra.

A manifestação prático-política desses escritos aparece na forma de 33 Teses que deveriam ter sido publicadas em um número da *Zeitschrift*... planejado para o pós-guerra. As teses apresentam a conjuntura da época e prenunciam o desenvolvimento político a seguir. Colocam o mundo dividido entre o bloco soviético e o bloco neofascista, os resquícios de democracia seriam absorvidos por um dos dois blocos, a guerra fria. As propostas apresentadas por Marcuse são bem realistas e bem contundentes a ponto de serem equivalentes a manifestos de qualquer partido marxista radical. De fato, a proposta de Marcuse de se infiltrar nos partidos comunistas como meio não só de crescimento, como também de tentar romper a órbita soviética na qual eles transitavam assemelhava-se à proposta surgida no seio do movimento trotskista de "entrismo" nos partidos comunistas. Essa proposta poderia ser facilmente explicável pela conjuntura da época. A destruição do movimento operário na Europa, o não aparecimento de nenhuma nova vanguarda, a social-democracia mantendo-se fiel à sua política anterior à guerra, os partidos comunistas fragilizados, a ineficiência da Internacional comunista são fatores do ponto de vista do movimento operário que colocavam dificuldades para sua recons-

trução. O fortalecimento dos Estados Unidos e da União Soviética, a reconstrução econômica e democrática da Europa sob os auspícios dos Estados Unidos (Plano Marshall), e a formação do bloco soviético são fatores conjunturais que colocavam mais dificuldades.

Toda a preocupação de Marcuse nessas teses é com a reconstrução do movimento operário como movimento de oposição ao capital. O Instituto havia analisado já no pré-guerra o processo de integração do proletariado ao sistema. Nos Estados Unidos, esse processo desenvolveu-se de maneira diferente da Europa, sem um discurso ideológico explícito, mas sim mediante uma forte indústria cultural que camuflava a ideologia. A perspectiva de um mundo sem oposição, da total administração, estava colocada tanto por Adorno e Horkheimer quanto por Marcuse. A partir da crítica da racionalidade tecnológica e do nacional-socialismo, Marcuse configurará sua teoria sobre a sociedade unidimensional. Ao mesmo tempo, a conjuntura histórica irá favorecer a divulgação da obra de Marcuse nos anos 1960, pelo fato de ir ao encontro dos anseios dos que queriam se emancipar.

Não foi gratuita a divulgação de Marcuse, que havia participado ativamente da cena política norte-americana, especialmente da New Left. Mesmo assim, Marcuse não chegou a elaborar um programa político delineado, nem um programa democrático para a sociedade socialista (Kellner, 1992). Participou dos debates políticos defendendo suas ideias e a originalidade de um marxismo revigorado pela psicanálise e pela imaginação utópica.

3
Entre razão e revolução: a razão objetiva

Em 1941, foi publicado *Razão e revolução* – Hegel e o advento da teoria social,[1] o segundo livro de Marcuse (1988) sobre Hegel e o primeiro em inglês: *Reason and revolution – Hegel and the rise of the social theory*. Este último aspecto revela a necessidade e a tentativa de expandir o alcance teórico do Instituto de Pesquisa Social para além dos leitores de língua alemã, e para aproximar-se (e talvez "adaptar-se") ao público norte-americano no meio do qual vivia.[2] Isso também pode

---

1 A primeira edição *Reason and revolution – Hegel and the rise of the social theory* foi feita pela Oxford University Press (Nova York, 1941). A segunda edição feita pela Columbia University Press em 1954 contém um novo posfácio. E a edição de 1960 da Beacon Press apresenta um novo prefácio. O livro é dedicado a Max Horkheimer e ao Instituto de Pesquisa Social. Essa dedicatória pode parecer um prenúncio da separação que estava por vir, na medida em que as dificuldades pelas quais o Instituto passava mais a crise conjuntural afastaram os membros do Instituto.

2 Vários autores comentaram as dificuldades e o isolamento do Instituto em razão de sua principal publicação, *Zeitschrift für Sozialforschung* [*Revista de Pesquisa Social*], ter sido por muito tempo publicada em alemão, o que dificultava muito seu alcance especialmente entre ingleses e norte-americanos. Isso era um problema para o Instituto na medida em que seus membros estavam radicados nos Estados Unidos, onde funcionava o próprio Instituto. Numa carta a Horkheimer de 15.10.1941, Marcuse comenta uma conversa que teve com Robert Lynd, professor de Sociologia da Columbia University. Para Lynd o Instituto teria desperdiçado uma grande oportunidade e o primeiro "erro fatal" "foi ter publicado a Zeitschrift

ser pensado pelo estilo objetivo, direto e didático do livro,[3] no qual a filosofia de Hegel é apresentada visando mostrar sua incompatibilidade como base teórica do fascismo.[4] O livro é uma verdadeira aula sobre a filosofia de Hegel, seus herdeiros e críticos, mas não pode ser considerado, em sentido estrito, um "manual de filosofia", especialmente porque não se trata de uma apresentação "neutra". Marcuse busca retirar da filosofia hegeliana um conteúdo senão revolucionário, pelo menos emancipador; desse modo, não se detém em aspectos contraditórios da filosofia hegeliana nem em aspectos conservadores ou autoritários.[5] Isso não significa que a apresentação de Marcuse seja incorreta ou

---

durante anos em alemão e, quando finalmente a publicamos em inglês, não termos mudado o estilo e o formato" (Marcuse, 1999a, p.308; [p.231]).

3 Tanto Schoolman quanto Kellner confirmam que a exposição de Marcuse sobre Hegel é correta, detalhada, mesmo sendo recortada de modo a justificar as teses dele. Kellner inclusive cita críticos da leitura que Marcuse faz de Hegel. Talvez o "problema" maior da interpretação de Marcuse seja fazê-la segundo sua leitura de Marx. Kellner nota diversas "antecipações" de Marx em Hegel na interpretação de Marcuse. Evidentemente, desde seu título, é perceptível que a leitura de Marcuse não é isenta, e nesse sentido o livro insere-se na luta contra o fascismo e também é uma contribuição ao desenvolvimento da teoria crítica e do próprio marxismo. Assim, aqueles que reclamam do excessivo marxismo no Hegel de Marcuse, exigindo, por compensação, o lado liberal de Hegel, parecem não compreender os objetivos de Marcuse. Kellner, também em nota, apresenta uma bibliografia de outras leituras sobre a política de Hegel. Mais ainda: dado o caráter marxista da análise de Marcuse, Kellner aponta as contradições de críticos de Marcuse que o apontam como "pré-marxista" ou "neo-hegeliano" (Alasdair MacIntyre, por exemplo) (cf. Kellner, 1984, p.420-1).

4 Deve ser esclarecido que há diferenças entre o fascismo italiano e o nacional-socialismo, por exemplo em relação ao antissemitismo. O objeto da preocupação de Marcuse é fundamentalmente o nacional-socialismo. O termo "fascismo" e seus derivados são utilizados aqui segundo sua acepção comum. Além disso, Marcuse está criticando autores como Karl Popper, para quem não haveria muita diferença entre o comunismo e o fascismo.

5 Douglas Kellner, em nota a seu capítulo sobre *Razão e revolução*, apresenta a polêmica sobre o livro segundo as resenhas na época. Os autores dessas resenhas questionaram de modo diverso a validade da apresentação de Marcuse da filosofia de Hegel. Por exemplo, "[Sidney] Hook clama que a interpretação de Marcuse da filosofia de Hegel como uma resposta à Revolução Francesa e sua defesa dos elementos liberais na filosofia de Hegel são altamente duvidosos e sobre questões básicas definitivamente errados" (cf. Kellner, 1984, p.418).

despropositada; ao contrário, ela parte de uma interpretação pessoal (que em certo sentido corresponde à visão do Instituto), a qual lança luzes senão sobre a filosofia de Hegel, pelo menos sobre a teoria crítica da sociedade.[6] Nesse sentido, *Razão e revolução* não pode ser tratado como mais um livro de filosofia, analisando-o apenas internamente sem buscar referenciá-lo tanto ao contexto em que foi escrito quanto aos objetivos que o autor propõe, isto é, o desenvolvimento de uma teoria "utópica" (para não utilizar o termo "revolucionária"). *Razão e revolução* não só faz parte do contexto do combate ao fascismo por parte do Instituto, como também apresenta a filosofia segundo o método interdisciplinar advogado por Horkheimer em seu discurso inaugural como diretor do Instituto.

Marcuse (1988, p.17 [p.3]) inicia *Razão e revolução* mostrando em que medida o idealismo alemão pode ser considerado uma "resposta" à Revolução Francesa. Ele insere a filosofia dentro do quadro histórico material correspondente, buscando suas articulações e implicações na realidade humana não só do período daquela filosofia, como também infere consequências atuais.

A década de 1940 foi marcada por grandes conflitos, viradas e conturbações. A eclosão da Segunda Guerra Mundial, em fins de 1939 até seu término em 1945, o fim do New Deal nos Estados Unidos e o avanço do macarthismo,[7] a guerra fria são expressões desse período. Do ponto de vista pessoal, Marcuse sofreu com as "idas e vindas" a

---

6 "A exposição de Marcuse da filosofia de Hegel é completamente compreensiva e exata em sua atenção e afecção para o fino detalhe de Hegel. O que é saliente aqui, entretanto, não é uma resenha da exposição de Marcuse, mas sua tese maior" (Schoolman, 1980, p.74). Segundo Schoolman, a apresentação de Marcuse unifica as obras de Hegel em torno da temática dos "universais" que seria fundamental para o conceito de teoria crítica de Marcuse.

7 Por macarthismo se descreve o movimento anticomunista, de "caça às bruxas", nos Estados Unidos. Seu nome advém do Senador McCarthy, que se aproveitou oportunisticamente do medo dos comunistas para fazer sua própria fama. "Embora o nome de McCarthy chegasse a simbolizar o período, a sua única originalidade reside na utilização dessa estratégia de uma forma particularmente eficaz e sem escrúpulos, e explorá-lo ao máximo para continuar a sua carreira política" (Wiggershaus, 1995, p.390).

serviço do Instituto,[8] esperando aumentar sua colaboração e receber mais apoio financeiro. Sofreu também com os problemas de saúde de sua mulher, Sophie, que veio a falecer de câncer em 1951.

O Instituto, por sua vez, estava passando por sérias dificuldades financeiras, que foram agravadas com os maus investimentos de Pollock.[9] Isso levou inicialmente a um corte salarial, o que, num prazo maior, significou o afastamento de membros do Instituto que buscaram outras fontes ou complementos para garantir sua renda.[10] Esse foi o caso de Marcuse,[11] que acabou por ingressar no Office of War Information (OWI) [Escritório de Informação de Guerra] do governo norte-americano em dezembro de 1942,[12] após seus amigos Franz Neumann e Otto Kirchheimer. O Instituto ficou reduzido a Pol-

---

8 Em 1934, o Instituto foi estabelecido em Nova York com apoio da Columbia University, mas por problemas de saúde Horkheimer foi para Los Angeles, onde buscou, a partir de 1941, instalar o Instituto. Marcuse viajava então de Nova York a Los Angeles e depois para Washington onde finalmente se fixou para trabalhar para o governo norte-americano.

9 Para maiores detalhes, ver Wiggershaus (1995, cap.4).

10 É de observar que a distribuição salarial no Instituto não era equânime, obedecendo a critérios "acadêmicos", estabelecidos por seu diretor. Desse modo, Horkheimer conseguiu garantir sua própria estabilidade financeira em altos padrões, enquanto pessoas, como Kirchheimer, recebiam como se trabalhassem meio expediente. Em sua Apresentação ao volume *Tecnologia, guerra e fascismo*, Peter Marcuse (1999a, p.11) escreve: "Lembro-me de que os relacionamentos pessoais entre vários membros do Instituto e sua liderança eram bem diversos de seus relacionamentos intelectuais. Horkheimer vivia em Scarsdale quando o Instituto ficava em Nova York, e em Pacific Palisades quando ficava em Los Angeles, nos enclaves de alta classe pertencentes aos abastados. O estilo de vida era formal, com criadagem". Segundo Wiggershaus (1995, cap.4), havia interesse em que os membros do Instituto procurassem outras fontes de renda, como postos em universidades, a fim de aliviar a crise financeira do Instituto. Desse modo, havia a perspectiva de que mesmo após saírem da tutela do Instituto os antigos membros pudessem colaborar (gratuitamente) com os projetos do Instituto.

11 As cartas de Marcuse a Horkheimer escritas nos anos 1940 revelam o apelo de Marcuse para continuar seu trabalho no Instituto que lhe seria mais aprazível. As respostas de Horkheimer e Pollock eram evasivas e propunham que Marcuse aceitasse o posto no governo.

12 Para maiores detalhes sobre Marcuse nesse período, ver a introdução de Kellner a *Tecnologia, guerra e fascismo*: Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40 (in Marcuse, 1999a).

lock, Löwenthal, Adorno e Horkheimer.[13] Para resolver os problemas financeiros e ao mesmo tempo dar continuidade ao trabalho intelectual do Instituto, Horkheimer e seus associados buscaram desenvolver projetos que tivessem patrocínio de entidades públicas ou privadas. Durante muito tempo articularam o projeto sobre o antissemitismo, que por fim se realizou sob os auspícios do American Jewish Commitee [Comitê Judeu Americano] conjuntamente com outros grupos (como o de Berkeley).[14]

Ao mesmo tempo, Horkheimer procurou desenvolver o tão sonhado "projeto da dialética", que resultou em 1945 nos *Philosophische Fragmente* [*Fragmentos filosóficos*].[15] O texto final foi escrito em parceria com Adorno, que seria o principal colaborador de Horkheimer doravante, em diversos escritos. Marcuse havia sido inicialmente escalado para participar desse projeto, porém o seu ingresso no OWI[16] afastou-o definitivamente. Talvez a falta de tempo de Marcuse em seu novo emprego e a não necessidade de recursos de Adorno (pelo menos na mesma medida que Marcuse) pudessem explicar a sua não participação. O fato de Adorno ser um amigo mais antigo de Horkheimer também explicaria muito pouco. Há, porém, uma questão de ordem teórico-pragmática que talvez explicasse mais: o problema do marxismo.

Desde que assumiu o cargo de diretor do Instituto, Horkheimer sempre esteve preocupado com o aspecto institucional, o que se revela mais claramente com o estabelecimento do Instituto nos Estados Unidos. Nos anos 1940 e 1950, o anticomunismo cresceu nos Estados Unidos de tal modo que os contatos institucionais americanos com o Instituto temiam o seu marxismo. Isso levou Horkheimer a uma

---

13 Era o processo de dissolução do Instituto. Não como instituição, mas como "Escola", na medida em que havia uma unidade teórica e programática e um grupo identificado com esse programa. Após o regresso do Instituto para Frankfurt, essa unidade é radicalmente modificada.

14 Wiggershaus (1995, cap.5) descreve as vicissitudes desse projeto, as quais levaram-no para um caminho diferente daquele pretendido por Adorno e Horkheimer que estavam inicialmente à sua frente.

15 Em 1972 recebeu o nome de *The Dialectic of Enlightment* [*Dialética do esclarecimento*] e uma nova versão.

16 E depois no OSS, Office of Strategic Services [Escritório de Serviços Estratégicos].

orientação segundo a qual expressões marxistas e afins, que revelassem o marxismo dos autores, deveriam ser substituídas por outras mais "neutras".[17] Tal preocupação justificava-se na medida em que os projetos institucionais e o possível retorno à Alemanha do Instituto poderiam ser afetados. Em certo sentido, poder-se-ia pensar num temor exagerado de Horkheimer, mas ao mesmo tempo revelava seu crescente desinteresse pelo marxismo e o retorno à filosofia de Schopenhauer e à teologia.[18] Nesse sentido, sua proximidade de Adorno seria bem mais confortável,[19] enquanto Marcuse mostrava-se demasiadamente marxista.[20]

---

17 Há vários exemplos relatados por Wiggershaus (1995, p.210), como o tratamento dado à publicação de textos de Walter Benjamin, mesmo após sua morte, com relação ao marxismo. "Foi Horkheimer quem sugeriu ou aprovou a omissão da parte introdutória do ensaio sobre a obra de arte. Benjamin aqui referiu-se expressamente aos métodos de análise e prognóstico de Marx, e afirmou que o objetivo do seu próprio inquérito foi apresentar teses sobre as tendências de desenvolvimento da arte nas condições atuais de produção. Foi Horkheimer, também, quem havia sugerido ou aprovado a redução da parte introdutória do ensaio sobre Eduard Fuchs, com as suas reflexões sobre o conceito geral do materialismo histórico. Expressões como 'fascismo' ou 'comunismo' deviam a ser substituídas por outras tais como 'doutrinas totalitárias' ou 'forças construtivas dentro da humanidade'. A razão para essas omissões era a mesma que na lembrança de Horkheimer a Adorno, para uma palestra na London Institute of Sociology, no início de 1938, 'para falar extremamente cientisticamente' e não 'uma palavra que pode ser interpretada politicamente', 'até mesmo evitar expressões como 'materialista'. . . a qualquer custo'. A revista e o Instituto devem, como 'um órgão científico' ou como uma instituição científica, ser protegidos de 'serem arrastados para qualquer debate político na imprensa'. Horkheimer reservou quaisquer afirmações fundamentais sobre a posição política ou teórica do Instituto de si mesmo, de modo a ser capaz de lhes dar o que lhe parecia ser uma forma digna do Instituto".

18 Wiggershaus (1995, p.268) observa como foi problemático o rompimento do Instituto com Eric Fromm, especialmente para Horkheimer. "Certamente as ideias de Fromm devem ter chamado a atenção de Horkheimer como um modelo de como o pensamento de Marx e Freud poderia ser modificado no espírito de Schopenhauer do Budismo".

19 Ao contrário de Marcuse, Adorno tinha um apelo teológico e sua preocupação com a crítica à cultura condizia com a de Horkheimer.

20 "A defesa aberta de Marcuse da teoria marxista fez que Horkheimer se tornasse hesitante e cauteloso" (Wiggershaus, 1995, p.392).

Mesmo trabalhando para o governo norte-americano, para o serviço de inteligência, Marcuse produziu um material significativo de análise conjuntural, filosófica e até sobre estética. Preparou até mesmo teses[21] para um possível exemplar da *Zeitschrift* sobre o pós-guerra que marcaria o relançamento da revista, o que, contudo, não ocorreu. O texto ficou guardado no arquivo de Horkheimer, que, junto com Adorno, chegou a se comprometer a reescrever ou escrever outro texto tomando o de Marcuse como base. Isso também não ocorreu. A publicação póstuma dessas teses mostra quão infundados foram os ataques contra Marcuse, acusado de agente da CIA.[22]

O texto de Marcuse descrevia a conjuntura política do pós-guerra e era extremamente político. Suas conclusões prenunciavam a guerra fria, a divisão do mundo em zonas de influência e especulava sobre a possibilidade de revolução mediante a radical transformação dos partidos comunistas. A publicação póstuma dos textos de Marcuse dos anos 1940 preenche uma lacuna em sua obra. Não como algo alheio a seu desenvolvimento, seja anterior ou posterior; antes, demonstra a firmeza de Marcuse em relação ao marxismo.[23] De fato, parece

21 Cf. as 33 teses [1947] in Marcuse (1999a).

22 O próprio Marcuse declarou: "Estive primeiro no departamento político do OSS e depois na *Division of Research and Intelligence of the State Department*. [...] Depois se disse que eu fora agente da CIA. [...] O que é uma tolice, porque o OSS não podia nem se aproximar da CIA. Ambas se combatiam sempre como adversárias" (Habermas et al., 1980, p.26).

23 Wiggershaus (1995, p.394) compara o texto de Marcuse com o de Adorno escrito para Horkheimer, *Minima Moralia* [1948]. "*Minima Moralia* representava um tipo de continuação aforística da *Dialética do Esclarecimento*, ou enfim sua seção aforística. Não há dúvida de qualquer mudança em seu ponto de vista, baseada expectativa de uma nova Alemanha sobre a renovação de velhas esperanças. Como o artigo de fevereiro de 1947 de Marcuse [as 33 Teses], *Minima Moralia* foi escrito para Horkheimer como uma contribuição para compreensão mútua da situação corrente. Tornou claro mais uma vez porque Horkheimer e Adorno quiseram manter distância de Marcuse, por razões teóricas e objetivas para além de razões financeiras. Marcuse falava de libertação da exploração e opressão, isto é a libertação daqueles que foram explorados e oprimidos. Adorno, quando falava de emancipação, estava mais pensando numa forma de emancipação sugerida por sua visão de sua própria situação, uma emancipação do medo, da violência, da humilhação do conformismo; ele caracterizava uma 'condição melhor' como

que a ênfase no marxismo seria a grande diferença entre os escritos de Marcuse e os de Horkheimer e Adorno nos anos 1940. Há várias proximidades entre eles de tal modo que pensar numa ruptura parece impossível; entretanto é visível o abatimento de Marcuse em suas cartas a Horkheimer nesse período. Ele deve ter ficado desapontado com a não continuidade da *Zeitschrift* que possibilitaria manter um elo com o Instituto, mas isso não foi documentado, como também sua posição sobre os *Philosophische Fragmente*.[24]

Ao ter aceitado o posto no serviço de inteligência do governo, Marcuse obteve uma oportunidade de unir teoria e prática, não no sentido tradicional de militância partidária, mas sim no sentido de buscar elaborar teorias visando uma realidade prática. Neumann, que teve uma respeitada participação no movimento operário alemão até a ascensão do nazismo, foi o grande amigo e colaborador de Marcuse nesse período, junto com Kirchheimer.[25] Marcuse obteve uma experiência da prática não vivida por Adorno e Horkheimer,[26] participando de projetos como o da contrapropaganda nazista (como mostrar o inimigo para a população) durante a Guerra, e o da desnazificação no pós-guerra. O projeto da desnazificação, por exemplo, pretendia não só identificar e punir os nazistas, mas também desenvolver um traba-

---

aquela na qual 'alguém pode ser diferente sem medo'. Marcuse estava tentando resgatar o marxismo ortodoxo por métodos utópicos; Adorno estava tentando justificar a existência do crítico solitário distanciado da sociedade. O Marcuse 'existencialista' estava se tornando num porta-voz da indignação sobre a injustiça social; Adorno, de um ponto de vista da 'filosofia da vida', estava se tornando num advogado para o intelectual não-conformista".

24 Em nota a uma das cartas de Marcuse a Horkheimer (18.7.1947), Kellner escreve "Marcuse evidentemente nunca comentou em detalhes, neste período, *Dialectic of Enlightment*, que, no entanto, descreveu para mim, durante uma entrevista em La Jolla em 1978, como 'uma das autênticas expressões da teoria crítica'" (in Marcuse, 1999a, p.342 [p.256]).

25 Alfons Söllner, em *Leftist students of the conservative revolution*: Neumann, Kirchheimer, & Marcuse (1984), descreve a relação entre os três teóricos e seus principais professores: Carl Schmitt e Martin Heidegger, ambos representantes, no mínimo, da ala conservadora do pensamento alemão do início do século XX.

26 De fato, de todos os frankfurtianos, Adorno e Horkheimer foram os que menos participação tiveram em "atividades práticas", além de trabalhos acadêmicos.

lho para fortalecer os partidos e os movimentos sociais para criar as condições de uma Alemanha democrática. O projeto foi desenvolvido considerando os limites estabelecidos pelas condições dadas, em particular o conservadorismo do governo norte-americano. Mesmo assim, o projeto não foi adiante, o que permitiu que ex-nazistas voltassem ao poder (cf. Kellner, in Marcuse, 1999a, p.55). Marcuse sofreu com as vicissitudes desse período, as quais, no entanto, também lhe proporcionaram um amadurecimento teórico.

Entre razão e revolução

O livro de Marcuse publicado em 1941 desenvolve a relação entre "razão" e "revolução". Consiste de uma crítica à racionalidade,[27] e procura analisar como essa se relaciona com a revolução. Essa relação pode ser entendida como a perda da racionalidade ante a ascensão dos fascismos e ao fortalecimento do stalinismo, o que implica a perda da perspectiva revolucionária com a derrota do movimento operário. No limite, seria a vitória das forças contrarrevolucionárias, a qual não ocorreu plenamente, especialmente pelo esforço de grupos que se opuseram a tais forças, seja como simples resistência, seja pela manu-

27 Perry Anderson (1989 [1976]) relaciona o livro de Marcuse *Razão e revolução* com outros: *A destruição da Razão* de Lukács; *A lógica como ciência positiva* de Della Volpe; *A questão do Método* e *Crítica da Razão Dialética* de Sartre; *Dialética Negativa* de Adorno; e *Ler O capital* de Althusser. Anderson considera secundária a natureza do discurso de tais livros, o qual seria mais sobre o marxismo do que propriamente marxista (ibidem, p.80). Sua relação parece ser feita mais com base no título do que propriamente no conteúdo. Mais ainda: Anderson não cita as datas em que foram escritos tais livros, o que poderia mostrar a distância entre eles, não havendo um diálogo como poderia parecer. Mesmo assim, Anderson tira a seguinte conclusão: tais trabalhos refletiriam um "obsessivo metodologismo". Tal conclusão parece ser estranha ao livro de Marcuse, o qual não possui o discurso do método como temática. A impressão que tenho é a de que seria mais proveitoso unificar tais obras segundo a crítica da racionalidade, podendo até acrescentar-se *Eclipse da razão*, de Horkheimer, e *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Seja como for, *Contrarrevolução e revolta* [1972], de Marcuse, é um livro que mais propriamente discute o método do que *Razão e revolução*.

tenção do que se poderia chamar de "fé revolucionária". Os grupos que mantiveram essa fé buscaram, além de resistir, mudar a realidade social. Entretanto, a "fé revolucionária", como crença, também pode ser irracional, confundindo-se com a mera resistência na medida em que não há condições para se refletir em meio ao calor da luta, das rajadas de metralhadora, do cheiro de enxofre.[28] Em razão do isolamento e das condições adversas, esses grupos não foram vitoriosos. A irracionalidade vigente nos Estados totalitários parecia predominar.

Essa irracionalidade impunha-se pelas manobras ideológicas dos governos totalitários visando garantir sua manutenção e obter o máximo de rendimento possível. Os trabalhadores pareciam integrar-se ao sistema mediante seu apoio ou silêncio. O stalinismo, por exemplo, beneficiou-se da Revolução Russa, reivindicando-a como herdeiro. Assim estabeleceu-se no poder e colocou-se como referência mundial para o movimento operário. De fato, mesmo com as atrocidades cometidas pelo stalinismo (os processos de Moscou, por exemplo), os partidos comunistas foram majoritários no movimento operário.[29] O fascismo

---

28 Um exemplo disso foi a luta de Trotsky para manter vivos os ideais da Revolução Russa e do bolchevismo mediante a instituição e construção da IV Internacional. Como a maioria dos grupos desse período, os trotskistas estavam isolados sofrendo a perseguição tanto do fascismo quanto do stalinismo. Sofreram também inúmeras baixas, incluindo a do próprio Trotsky em 1940. O isolamento dos trotskistas pode ser considerado um fator para seu sectarismo, isto é, seu "isolamento teórico". Nesse sentido, Trotsky devotou seus últimos anos de vida não só a defender o seu entendimento do marxismo, como também a desenvolver teorias que abarcassem a complexidade que o momento exigia, como teorizar sobre o fascismo e sobre o stalinismo.

29 Horkheimer e seus associados do Instituto, mesmo discordando da política comunista, evitaram discutir e criticar o stalinismo e a União Soviética nos anos 1940. (Essa posição foi particularmente difícil e polêmica a partir do pacto de não agressão entre a Alemanha nazista e a União Soviética em 1939.) Helmut Dubiel (1985) relata a posição do Instituto em diversos períodos sobre o movimento operário, a União Soviética e o fascismo. Sobre a União Soviética, no período de 1940-1945, há críticas mais ou menos veladas do Instituto; por exemplo, Horkheimer em seu ensaio "The Authoritarian State" [1942]. Nesse ensaio, o sistema soviético é denominado "estatismo integral", enquanto "capitalismo de Estado" refere-se ao nacional-socialismo. Segundo Dubiel (1985, p.74, tradução minha), o ensaio "contém frases que condenam a situação política na União Soviética, onde a rejeição descompromissada do sistema estalinista não poderia ser

apareceu sob vários governos, com respaldo popular. A Alemanha nazista obteve além do apoio popular o apoio de outros países de igual inclinação. Por muito tempo, ignoraram os horrores do governo nacional-socialista e até apoiaram sua incursão beligerante, não só alemães, mas também pessoas e governos de outros países, incluindo aqueles autoproclamados "democráticos". Mediante manobras ideológicas e o uso da coerção, o fascismo submeteu a seus interesses produtivos os trabalhadores, buscando evitar quaisquer meios de sublevação.

Nesse quadro, a revolução parecia estar muito longe da Europa. Os Estados Unidos apresentavam um quadro aparentemente distinto, com sua autoproclamada democracia. Após a crise de 1929, o New Deal de Roosevelt deu um novo impulso à economia norte-americana. O fato de os Estados Unidos estarem longe dos conflitos europeus propiciou um período de desenvolvimento interno aproveitando-se da destruição europeia. Mas ali também a promessa de revolução estava longe de ser cumprida. O movimento operário nos Estados Unidos era muito menor do que nos países europeus antes da guerra. Os Estados Unidos também possuíam um desenvolvimento cultural completamente diferente da tradição europeia, caracterizado conscientemente como mercado cultural tanto que estrutura social norte-americana pareceu assombrosa aos olhos dos frankfurtianos.[30]

O stalinismo, os fascismos e a sociedade democrática apresentavam, em diversas formas e níveis diferenciados, uma irracionalidade que predominava naquele momento. O Instituto de Pesquisa Social buscou desenvolver uma crítica à racionalidade e à irracionalidade em diversos textos.[31] De modo geral, tratava-se de compreender a

---

mais clara". Mais adiante, Dubiel mostra que Horkheimer chegou a aproximar o sistema soviético do fascismo (ibidem, p.75). Marcuse, por sua vez, só expressou claramente sua crítica a partir de seu livro *Marxismo Soviético* de 1958.

30 Adorno parece ter sido o mais impressionado pela sociedade norte-americana. O receio de Walter Benjamin era tal que preferiu ficar na Europa o quanto pôde, até finalmente cometer suicídio quando não havia mais saída.

31 Por exemplo, Horkheimer, "The end of reason"; Adorno, "Veblen's attack on culture"; e Marcuse, "Some social implications of modern technology", todos publicados no último número da *Zeitschrift* de 1941, com o título de *Studies in Philosophy and Social Science*.

irracionalidade predominante como derivada de uma racionalidade no mínimo "atrofiada". A racionalidade tecnológica, administrativa e burocrática seria uma redução da razão, "ceifada" especialmente de seu aspecto reflexivo e crítico.[32] Assim, a perda da razão para a revolução significaria o desenvolvimento da tendência de integração da classe operária ao sistema.[33] Os trabalhadores não estariam mais "de fora" do sistema, como havia descrito Marx, mas seriam participantes dele. Essa análise é complexa e envolve desde o problema subjetivo da consciência individual até as condições objetivas do sistema capitalista.[34] Explicaria no mínimo a sustentação popular dos vários regimes totalitários e inclusive da democracia burguesa norte-americana.

Há, porém, outra possibilidade para a relação entre razão e revolução, a qual desenvolve os aspectos reflexivo e crítico da razão para a revolução, analisando criticamente a estrutura social e apontando para as possibilidades de sua transformação radical. A razão é posta

---

32 A crítica da racionalidade, tal como desenvolvida pelos principais nomes do Instituto, é orientada em larga medida pelos estudos de Max Weber. Em certo sentido, trata-se de um amálgama entre as teses de Weber e a teoria de Marx, com certas variações de ênfase. Enquanto Marx desenvolve uma crítica "positiva" do capitalismo, no sentido de uma "valorização" do progresso, Weber desenvolve uma "dialética negativa do progresso". A crítica de Weber à noção de progresso parte da crítica da noção formal e instrumental da racionalidade. Horkheimer (1976, p.12s), em *O eclipse da razão,* distingue entre "razão objetiva", que remete ao mundo objetivo como um todo, e "razão subjetiva", mais preocupada com os meios do que com os fins. Assim, o progresso, segundo a visão weberiana, seria a perda da razão objetiva em favor da razão subjetiva, instrumental, calculadora. O processo de modernização capitalista apontaria não para uma sociedade sem classes, mas sim para um sistema fechado de racionalidade instrumental e administrativa. Para Weber, a ideia da reorganização racional da sociedade seria sem sentido. Essa perspectiva da teoria de Marx é mantida especialmente por Marcuse, que, segundo Wellmer, mesmo aproximando-se de *Dialectic of Enlightment,* "tentou recuperar pelo menos alguns dos 'imanentismo' do pensamento marxista tradicional" (Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightment", in Bernstein, 1985, p.136)

33 Dubiel (1985, p.70s.) mostra como Adorno e Horkheimer colocavam a questão da integração da classe operária no sistema, como um problema de autopreservação.

34 A versão mais desenvolvida desse tema por Marcuse é *O homem unidimensional* [1964].

como possibilidade emancipadora da transformação social, como uma perspectiva utópica a ser realizada. Essa perspectiva também é delineada por Marcuse em seus escritos dos anos 1940.

Hegel, Estado e razão

Em "Filosofia e teoria crítica" (1997a, v.1, p.137-60 [1937]), Marcuse apresenta o projeto de realização da razão, entendido como reorganização racional da sociedade. A razão é considerada o conceito central na história da filosofia, a qual preserva conteúdos de verdade sobre os homens. A reorganização racional da sociedade implica que o processo de mudança social seja consciente. Isto é, que os homens sejam imbuídos em alguma medida da própria razão que pretendem realizar. O projeto de construção do socialismo de Marx poderia ser considerado "utópico" na medida em que é preexistente em teoria à realidade prática. A teoria de Marx critica a ordem existente em seus fundamentos e põe as diretrizes para sua transformação. Para isso, articula razão e história numa perspectiva crítica à filosofia de Hegel. A história possui uma aparente racionalidade na medida em que se faz às "costas dos indivíduos", isto é, não é produto consciente dos homens. A construção do socialismo visaria a produção conjunta e consciente da história. Assim, os frankfurtianos centraram-se na crítica à razão e à racionalidade vigente e suas relações com o sistema econômico predominante.

Em *Razão e revolução* (1988 [1941]), Marcuse discute a potencialidade do pensamento negativo da filosofia hegeliana.[35] Focaliza em especial o papel da razão, sua posição nas diversas obras de Hegel e a relação

35 Em sua exposição, Marcuse percorre os diversos períodos da obra de Hegel, desde seus escritos teológicos juvenis até a filosofia da história. Marcuse ainda examina sua continuidade na obra de Kirkegaard, Feuerbach e Marx, como também sua relação com a filosofia positivista de Saint-Simon, Auguste Comte, Friedrich Julius Stahl e Lorenz von Stein; terminando com a discussão dos revisionistas que deram margem a um "hegelianismo" fascista, como Gentile, e com o ataque dos nacional-socialistas a Hegel, como Carl Schmitt e Alfred Rosenberg.

estabelecida com a história e o Estado. Segundo Marcuse, a razão é mais do que um simples conceito para Hegel, é uma força dentro da história. Com Hegel, a relação entre razão e história atinge seu ápice, especialmente por não ser uma relação posta sobre um plano abstrato, mas sim sobre a própria realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Ante as contradições da época, Hegel considerava que o papel da filosofia é "demonstrar o princípio que restaurará a unidade e a totalidade perdidas" (Marcuse, 1955c, p. 24, tradução minha). A razão seria esse princípio, a forma da realidade na qual os antagonismos entre sujeito e objeto se integram para constituir a unidade e universalidade. Segundo Hegel (1995, p.25), a história é o "progresso na consciência da liberdade". Tanto consciência quanto liberdade são colocadas como o sentido da história, ambas pressupõem ou configuram a razão. A realização da razão se faz na história mediante organização social que efetive a liberdade e as potencialidades humanas. Citando Marcuse (1955c, p.24, tradução minha),

> A história atingiu um estágio no qual as possibilidades para realizar a liberdade humana estavam à mão. Liberdade, no entanto, pressupõe a realidade da razão. O homem poderia ser livre, poderia desenvolver as suas potencialidades, somente se seu mundo inteiro fosse dominado por uma vontade racional integrante e pelo conhecimento.

Para Hegel a realização da razão pressupõe a racionalização do real. Assim, afirma: "Tudo o que é racional é real. Tudo o que é real é racional". Segundo Marcuse (1955c, p. 11, tradução minha), isso não significa que "real" exista atualmente, pois senão seria mera aparência, "real" é aquilo que é racionalizável.

> Por exemplo, o Estado se torna uma realidade quando corresponde às potencialidades reais dos homens e permite o pleno desenvolvimento delas. Qualquer forma prévia de Estado que ainda não seja racionalizável ainda não é, por isso, real.

Nesse sentido, Hegel chegou ao entendimento de que a realidade atingiu um ponto em que pode se apresentar como "modo de verdade",

o que não significa que tudo que se apresente seja real, mas tão somente que "o espírito, tendo atingido a autoconsciência de sua liberdade, se tornou capaz de libertar a natureza e a sociedade. A realização da razão não é um fato e sim uma tarefa" (ibidem, p.37 [p.26]). Essa tarefa advém de que "os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles". Marcuse (1988, p.37 [p.27]) prossegue: "A força que move o método dialético reside nesta convicção crítica".

Não há identidade imediata entre realidade e razão, em razão da dialética entre essência e existência estabelecida por Hegel em sua ontologia. Para Hegel, a existência não aparece conforme sua essência, a qual preserva em si as potencialidades não realizadas e a serem realizadas na existência. O conceito de essência hegeliano é histórico, dinâmico e potencial. Não é, porém, predeterminante, não é um dever-ser como algo que necessariamente será realizado, na medida em que há outros fatores que interferem em sua realização. Marcuse deixa isso particularmente claro com a comparação hegeliana do desenvolvimento de uma flor com o do homem. A flor realiza seu processo de desenvolvimento sem compreendê-lo, o homem, ao contrário, além de compreendê-lo pode nele interferir. O homem possui acesso à razão e ao conhecimento que lhe permitem desfrutar da liberdade e da felicidade. Entretanto, isso é uma possibilidade. Na medida em que há o fenômeno da alienação, pelo qual o homem não reconhece suas potencialidades, também é possível o homem existir sem buscar efetivar sua essência.

A alienação é exemplificada por Hegel na relação entre senhor e escravo. Essa relação "ontológica" é interpretada por Marcuse[36] segundo sua leitura do jovem Marx. O processo do trabalho (já mencionado por Hegel) é enfatizado na descrição do fenômeno da alienação. Em termos simplificados, senhor e escravo relacionam-se de tal modo que cada um só reconhece sua existência no outro. O processo do trabalho

36 Schoolman (1980), no primeiro capítulo de *The imaginary witness*, focaliza a relação entre o senhor e o escravo para analisar o projeto do jovem Marcuse.

permite transformar essa relação, pois o trabalho, como "exteriorização", possibilita a autoconsciência tanto para o escravo quanto para o senhor. O trabalho modifica a relação entre sujeito e objeto na medida em que seria a "objetivação" do sujeito autoconsciente.[37] Isso não significa romper a relação entre senhor e escravo, para o que é necessária uma consciência pensante ou livre autoconsciência. Marcuse (1988, p.118-9) salienta que o conceito de liberdade em Hegel relaciona-se

> com o princípio de uma forma particular de sociedade. É livre quem, na sua existência com os outros, continua isolado, quem mantém sua existência como se esta fosse sua propriedade não disputada. A liberdade é autossuficiência e independência com respeito a tudo que é 'exterior'; é um estado no qual toda a exterioridade foi conquistada pelo sujeito. Os temores e as ansiedades da sociedade competitiva parecem motivar esta ideia de liberdade: o temor que o indivíduo tem de fracassar, e sua ansiedade em proteger e garantir o que é seu.

Isso não significa, porém, que a liberdade no pensamento seja a liberdade real, é tão somente o conceito de liberdade e não a liberdade mesma, *viva*.

A razão carrega consigo os conceitos de liberdade e felicidade humanas, mas sua realização material está além de seu alcance. Depende dos homens, especialmente dos homens organizados socialmente, particularmente como Estado. Para Hegel, a sociedade civil não é uma verdadeira associação, pelas múltiplas concorrências internas de vontades e interesses particulares, os quais não são naturalmente harmônicos. Cabe ao Estado, como ordem racional, impor a harmonia entre o interesse particular e o geral, da mesma forma que a razão promove a identidade entre essência e existência. Nesse sentido, o Estado significa a "realização da liberdade", visando garantir o direito e a liberdade individual, cuja exigência recai não sobre ele, mas sobre a sociedade.

37 A objetificação é reelaborada por Marx em termos do processo de produção e entendida por Marcuse como "reificação", conforme a determinação de Lukács.

> Segundo Hegel, o Estado não tem outro fim senão a "associação como tal". Em outras palavras, ele não teria nenhuma finalidade se a ordem econômica e social constituísse uma "verdadeira associação". O processo pelo qual o indivíduo se harmoniza com o universal, teria engendrado a "decadência" do Estado, e não o contrário. (ibidem, p.199 [p.214])

A relação entre existência e essência dá o caráter negativo e crítico do método dialético hegeliano. Na medida em que a existência não se conforma à sua essência, ela é aparência ou negação de sua essência. A realização da essência na existência garante sua verdade e liberdade. Como processo de mudança, isto é uma realização histórica. No nível social, essa realização é tarefa do Estado, se corresponder verdadeiramente aos anseios dessa tarefa. A realização da razão dá-se sobre a base da realidade dada, pois, para Hegel, a filosofia não pode "saltar a história". Marcuse (ibidem, p.200 [p.215]) descreve assim a época de Hegel:

> Aqueles eram os tempos da sociedade civil, dentro da qual se preparava a base material da realização da razão e da liberdade, mas de uma razão deformada pela necessidade cega do processo econômico, e de uma liberdade pervertida pela competição de interesses privados conflitantes. Contudo, esta mesma sociedade tem muito daquilo que favorece uma associação verdadeiramente livre e racional: ela sustenta o direito inalienável do indivíduo, expande as necessidades dos homens e os meios de satisfazê-las, organiza a divisão do trabalho, e antecipa o domínio da lei. Estes elementos devem ser separados dos interesses privados e submetidos a um poder situado acima do sistema competitivo da sociedade civil, em uma posição especialmente elevada. Este poder é o Estado.

Marcuse mostra a relação entre a filosofia hegeliana e o cenário sócio-histórico e seus limites. Essa teoria do Estado baseava-se numa concepção liberal "prestes a ruir". A negação de uma harmonia "natural" entre interesse particular e interesse geral, a que a análise de Hegel chega, seria indício da ruína do Estado liberal. De fato, o Estado para realizar a razão, efetivando as potencialidades humanas, deveria ser uma organização racional das vontades individuais har-

monizadas com o todo. Isso não significa nem que a vontade geral seja o conjunto das vontades individuais nem que seja a vontade individual, mas que deva expressar a vontade dos indivíduos. Hegel não aceitava a hipótese do "contrato social", "porque nenhum contrato entre indivíduos transcende a esfera do direito privado" (ibidem, p.177 [p.187]). Ao mesmo tempo em que Hegel procura defender o indivíduo e seus direitos, considera falso afirmar "que os homens puderam escolher, arbitrariamente, separar-se ou não do Estado"; todos devem fazer parte dele (ibidem, p.184 [p.196]). Assim, o indivíduo só existe em relação ao Estado. De fato, Hegel estabelece o universal no elemento mais particular do homem, o seu eu. Isso torna a sociedade mais competitiva na medida das vontades individuais. Tais vontades almejam uma liberdade negativa, porque nega a totalidade. A liberdade positiva seria a liberdade como tal; para isto, a vontade individual deve tornar-se vontade de liberdade geral, deve visar o todo (ibidem, p.178 [p.188]). Cabe ao Estado coordenar tal processo para a liberdade segundo a razão. O Estado moderno constitui-se, para Hegel, na materialização da razão, visando garantir as liberdades individuais.

Mesmo considerando que o Estado deva ser o guardião último da liberdade positiva, ser a inteligência da razão, os limites do contexto histórico aparecem na teoria hegeliana. Marcuse compara a filosofia política de Hegel com a de Thomas Hobbes, mostrando como na época de Hegel o Estado de Hobbes, com o seu autoritarismo, não tinha mais sentido. A política "liberal" de Hegel difere da de Locke, embora dela se aproxime ao defender as liberdades individuais numa sociedade competitiva. Desse modo, Marcuse critica Hegel por sucumbir "facilmente" seja ao desenvolvimento teórico altamente abstrato seja ao aspecto material da realidade e seu forte impacto. É assim que critica Hegel por ter "glorificado" a monarquia prussiana. Para ele, o erro de Hegel, mais do que isso, seria sua

> traição às suas próprias ideias filosóficas mais altas. Sua doutrina política entrega a sociedade à natureza, a liberdade à necessidade, a razão ao capricho. E assim fazendo, ele reflete o destino da ordem social que soçobra,

ao buscar a liberdade, num estado de natureza muito inferior ao da razão. (ibidem, p.202 [p.218])

Dada a incapacidade da sociedade civil de instaurar espontaneamente a razão e a liberdade, Hegel desenvolveu o conceito de um Estado forte o suficiente para isso, tomando a monarquia (constitucional) como a forma de governo que melhor poderia alcançar esse fim. O monarca é aquele que possui uma existência "natural" e, desse modo, estaria livre da corrupção da existência social, estando apto a governar a sociedade sem ser influenciado por essa corrupção.

Marcuse nega a semelhança entre o Estado divinizado hegeliano e o Estado fascista, afirmando que esse era justamente o que Hegel pretendia evitar. Enquanto no fascismo, a sociedade civil domina o Estado, para Hegel, o Estado domina a sociedade civil. Esse domínio não seria totalitário na medida em que é feito em nome da razão e do pleno desenvolvimento dos indivíduos. Mas, para Marcuse, isso seria contraditório na medida em que o indivíduo que sabe o que quer e conhece seu verdadeiro interesse não existe. Só existe o indivíduo como proprietário, carregado de interesses particulares, egoístas e competitivos, apartados do interesse comum (ibidem, p.200-1 [p.216-14]). Por isso Hegel apela ao monarca para estabelecer o governo, na medida em que ele não é um indivíduo comum, mas sim um indivíduo que visa o todo. E, para afastar-se de um pleno autoritarismo, Hegel submete o Estado às leis, por meio das quais existe. As leis não expressam apenas a vontade comum dos indivíduos, mas também a razão.

Marcuse também critica o exagero de Hegel em relação à constitucionalidade e à unidade do Estado, que o leva a considerar a constituição, mesmo tendo sido criada em determinado tempo e elaborada pelo homem, como "divina e perpétua" (ibidem, p.203 [p.218]).[38] A

38 Pode-se considerar tal crítica como uma certa ironia em relação ao público norte-americano. Os Estados Unidos conseguiram sua independência em 1776, época em que fizeram sua constituição com 13 artigos. Ao longo dos anos acresceram a ela emendas constitucionais. A autonomia dada a cada Estado da federação para fazer sua própria constituição, desde que não ferisse os princípios da constituição nacional, mais o fato de que, com exceção da Guerra Civil no século XIX, os

unidade do Estado é tal que Hegel chega a colocar-se contra o direito internacional, pois não aceita que haja contratos entre Estados. Pois se o Estado é o fim último, não poderia haver instância superior. A guerra entre Estados "é a consequência inevitável de qualquer prova de soberania". Aí Hegel se equivale a Hobbes: foi tão cínico quanto ele, afirma Marcuse (ibidem, p.205 [p.221]).[39] Porém Hegel repudia a conclusão segundo a qual o "drama do acaso e violência" dá a última palavra.

Em sua *Filosofia da História*, Hegel descreve o conteúdo da razão adquirido ao longo da história humana. É a esse conteúdo que se refere ao falar da realização da razão na esfera social. Essa realização é uma possibilidade, para a qual diversos fatores, todos imbuídos da racionalidade, concorrem. A irracionalidade, ou pseudorracionalidade, como o senso comum e a corrupção no Estado, leva não só a não realização da razão, como a uma aparência (*Schein*) de realização. Contra tal aparência, pode ocorrer o processo revolucionário. A revolução só tem sentido se visar instalar uma nova racionalidade contra uma ordem distorcida, e não a aniquilar. Racionalidade é o modo de agir racionalmente, conforme a razão. Para Hegel só há uma única razão, a questão é o modo de imprimi-la na realidade. Pode ocorrer uma organização racional da sociedade que apenas mantenha a aparência da razão, neste caso a revolução não só é possível como necessária. Esse processo pode ser cruel. A grande referência de Hegel é a Revolução Francesa que desencadeia uma "liberdade autodestrutiva".

> O processo de emancipação do indivíduo resulta necessariamente em terror e destruição quando levado a cabo pelos indivíduos *contra* o Estado, e não pelo próprio Estado. Só o Estado pode emancipar, embora não possa oferecer a verdade *perfeita* e a liberdade *perfeita*. Estas últimas

---

Estados Unidos não sofreram grandes abalos internos, são fatores que criaram a aparência de "perpetuidade" da constituição norte-americana. Essa aparência, junto com a manutenção da moeda (pelo menos com mesmo nome e forma), dentre outros aspectos que formaram a cultura norte-americana, foi utilizada criando a ilusão de estabilidade da sociedade norte-americana, mesmo com as mudanças estruturais havidas nessa sociedade.

39 E mais: "o idealismo de Hegel chega à mesma conclusão que o materialismo de Hobbes" (ibidem, p.206 [p.222]).

> só se podem encontrar no domínio estrito do espírito: na moral, na religião e na filosofia. (ibidem, p.95 [p.91])

Hegel considera que os indivíduos que lutam contra o Estado e a ordem estabelecida o fazem segundo seus interesses particulares. Às vezes tais interesses particulares tocam no interesse do todo no meio do conflito revolucionário. Assim, somente quando a poeira assenta é possível o novo Estado justificar a nova ordem de coisas. Segundo Hegel, a realização plena da liberdade ocorre com a passagem do plano da história (a Revolução Francesa) para o domínio interior do espírito (o idealismo alemão). Desse modo, a multiplicidade de interesses conforma-se segundo a razão.

Hegel, segundo Marcuse, não é propriamente "revolucionário" (no sentido estritamente político), é um conservador. Na verdade, a teoria de Hegel é mais revolucionária (em sentido amplo) que seu próprio autor. O que Hegel critica no processo revolucionário é o interesse subjetivo vinculado ao senso comum. A realidade não é o mundo tal como é, mas sim tal como a filosofia o compreende. Marcuse insiste nesse aspecto: a filosofia hegeliana é negativa; nega a realidade dada, considerada mera aparência. A razão significa "aniquilação absoluta do senso comum". O senso comum é o início do pensamento especulativo, o qual apreende a existência em sua aparência como algo dado sem compreender sua potencialidade e essência. O caráter negativo da filosofia hegeliana visa justamente apreender o processo não percebido pelo senso comum, não se fixando ao dado, buscando ir além, superando-o (*aufheben*). Ao invés, o senso comum mantém-se na alienação da verdade e da razão.

> A história do homem é a história do alheamento do homem aos seus verdadeiros interesses. O ocultamento no mundo social do verdadeiro interesse do homem faz parte daquela "astúcia da razão" e daqueles "elementos negativos" sem os quais não há progresso a formas mais altas. Marx foi o primeiro a explicar a origem e a significação deste alheamento; Hegel teve pouco mais do que uma intuição geral do seu sentido. (ibidem, p.226 [p.246])

Hegel receava o caminho da revolução. Temia que a alienação dos homens e o senso comum prevalecessem sobre os interesses da razão. Daí a sua defesa de um Estado forte, que garantisse a liberdade dos indivíduos. Ao comentar o último escrito de Hegel sobre a Reforma, no qual entende que o fortalecimento do Parlamento significaria o enfraquecimento do monarca e, assim, poderia eventualmente liberar o poder "aterrador" do povo, Marcuse cita Rudolf Haym,[40] segundo o qual, o documento expressaria mais o medo e ansiedade de Hegel do que uma filosofia reacionária. A filosofia hegeliana, conclui Marcuse, "termina na dúvida e na resignação" (ibidem, p.228 [p.248]).

Apesar do tom de quase lamentação sobre o grande filósofo do Idealismo alemão, Marcuse reconhece sua importância. Mostra mesmo um certo "materialismo" na filosofia hegeliana. Hegel constantemente aproxima-se do materialismo, seja com a visão histórica, com a apreensão do processo do trabalho humano, com a constatação da alienação. Entretanto, apesar da base material, seu enfoque permanece idealista.

Marcuse, no entanto, não critica o idealismo de Hegel. Concorda com a meta da realização da razão na história, mas não com o meio de realização. Critica tanto o papel do Estado[41] nesse processo quanto a própria razão, como também a posição de Hegel sobre a liberdade *real* dos indivíduos. Critica as limitações da união entre teoria e prática efetuada por Hegel, que considerava a unidade entre sujeito e objeto já ter sido efetuada e o processo de reificação já ter sido superado. Hegel ainda acreditara que a razão havia sido realizada sob a forma do Estado prussiano, e que era o fim da filosofia e da história. Tais conclusões medidas em face da realidade histórica mostravam-se no mínimo contraditórias.

Para Marcuse é importante preservar as verdades depuradas da filosofia hegeliana, estabelecidas na relação com seus sucessores e com a tradição racionalista na qual está inserido.[42] Essas verdades são promes-

---

40 Apresentado como um intérprete de Hegel segundo o liberalismo alemão.

41 Apesar disso, Marcuse não possui uma crítica sistemática ao Estado e às formas de governo.

42 Marcuse resume a história da razão moderna desde Descartes. A possibilidade da realização da razão mediante o Estado aparece nesse processo histórico. As

sas não cumpridas, que dizem respeito à liberdade e às potencialidades humanas. A realização da razão como organização social, a vinculação entre história e razão, o pensamento negativo, crítico à ordem social existente, fazem parte da relevância de Hegel para a moderna teoria da sociedade. Segundo Marcuse, as verdades do idealismo advinham não de alguma fonte externa aos homens, mas de sua própria experiência na interação entre teoria e prática. A realização das verdades do idealismo, portanto, depende de seu enfrentamento prático. O "erro" da prática política de Hegel teria sido o de sobrevalorizar o Estado como instância *ideal* sem perceber suas contradições materiais. A análise de Marx parte justamente da crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel.

---

forças sociais ativas nesse período utilizaram a filosofia sobretudo por seu aspecto racional. No século XVII, a filosofia absorvera os princípios da classe média nascente. A razão era utilizada como propaganda crítica. Marcuse apresenta cinco desenvolvimentos do conceito de razão, que poderiam variar conforme a posição da classe média.

1) O conceito de razão não é necessariamente antirreligioso. O conceito de razão permite que o mundo possa ser criado por Deus, com o estabelecimento de uma ordem divina e finalista.

2) A razão não está limitada a uma ordem preestabelecida, havendo a necessidade de organização para um livre desenvolvimento da natureza e da sociedade.

3) A razão implica universalidade, o que possibilita a constituição de conceitos como instrumentos os quais permitem ao sujeito pensante poder descobrir as contingências e os mecanismos secretos do mundo. Os conceitos universais tornam-se instrumentos da prática e seus conteúdos podem ser alterados com o progresso. A principal diferença entre o universal e o particular é que o universal é tido como força, *dynamis*, potencialidade.

4) O pensamento unifica a diversidade do mundo natural e socioeconômico. A racionalidade do sujeito pensante como a base última da organização racional da sociedade implica a igualdade essencial de todos os homens. Sendo o sujeito pensante criador da racionalidade, ele é necessariamente livre.

5) A liberdade de agir conforme a razão é identificada à ciência natural. A razão ficou submetida à influência do progresso técnico, sendo o método experimental modelo da atividade racional. O racionalismo moderno caracteriza-se por construir a vida individual conforme o modelo da natureza. As leis objetivas da física racionalizaram o modo de vida de tal maneira que o triunfo da razão na tecnologia e na ciência natural mais difícil a exigência da liberdade na vida social. Isto se expressou na filosofia mecanicista de Descartes, no pensamento político materialista de Hobbes, na ética matemática de Spinoza e na monadologia de Leibniz (cf. Marcuse, 1988, p.236 [p.256]).

Assim, ao mesmo tempo em que Hegel colocava a necessidade da filosofia se pôr como social, parecia perder de vista a potencialidade crítica que implicava. Nesse sentido, a obra de Marx seria continuidade e crítica da filosofia de Hegel. O projeto de realização da filosofia seria, em certo sentido, a correção do projeto hegeliano.

Marx, abolição do trabalho e felicidade

Para Marx, o Estado também possui um papel no processo de mudança social. Entretanto, o conceito de Estado é outro: não está acima da sociedade, é produto dela, como um aparato burocrático, a serviço da classe dominante. O proletariado revolucionário deveria se apropriar do Estado para destruí-lo, e não proclamar sua extinção imediata como prega o anarquismo de Bakunin. Nesse sentido, Marx é pragmático: pretende utilizar o Estado para efetivar as transformações necessárias as quais o tornariam plenamente dispensável no futuro.[43]

Lênin (1979), em *O Estado e a Revolução* [1917], procura construir uma teoria marxista do Estado, mostrando a necessidade do Estado após a revolução e sua democratização. O Estado burguês é contraposto ao Estado proletário em vista dos fins e da classe que dele se apropria. O partido, que em Marx possui menor peso, adquire um papel importante na administração do Estado. Tanto Lenin quanto Marx anteviram muito pouco os problemas da burocratização do Estado. Lenin demorou a perceber (ou nem percebeu) os problemas gerados pela simbiose do partido com o Estado.[44]

---

43 Marx começou a pensar a questão do Estado a partir do evento da Comuna de Paris [1871]. Entretanto, não há uma teoria acabada do Estado em sua obra.

44 Lenin, em *A doença infantil do "esquerdismo" no comunismo* [1920], afirma: "Nenhuma importante questão política ou organizativa é resolvida por qualquer instituição estatal da nossa república sem as indicações dirigentes do CC [Comitê Central] do partido". E mais adiante: "uma luta decidida contra os mencheviques, que têm mantido até hoje um certo número de partidários embora muito pequeno, aos quais ensinam todas as maquinações contrarrevolucionárias possíveis, desde a defesa ideológica da democracia (*burguesa*) e a prédica da 'independência' dos sindicatos (independência relativamente ao poder de Estado proletário!) até à sabotagem da disciplina proletária etc. etc." (Lenin, 1979, p.298).

Na época em que Marcuse escreveu *Razão e revolução,* a guerra, o fascismo, o stalinismo e a democracia norte-americana tornaram patentes tais problemas e colocavam elementos para o questionamento do Estado e mais ainda, da realização da razão. Segundo a concepção de Hegel, o Estado realizaria a razão por ser uma instância superior que preservaria os conteúdos de verdade, harmonizando os interesses particulares com o todo. A conjuntura histórica mostrava o Estado com poderes cada vez mais autoritários. A face totalitária do Estado aparecia mais como a defesa de interesses de uma camada particular para o todo social do que o contrário. Havia, portanto, um interesse dos frankfurtianos, como de muitos outros, em desvendar os mecanismos que tornaram possível o autoritarismo.[45] Por outro lado, Marcuse também estava interessado em elaborar uma teoria que poderia se chamar "utópica" na medida em que discute as bases da mudança social.

Desse modo, sua exposição sobre a teoria de Marx assenta-se sobre o papel do indivíduo, a abolição do trabalho e a realização da felicidade como superação (*Aufhebung*) da razão. Marcuse reelaborou sua interpretação da filosofia hegeliana a partir da leitura dos *Manuscritos...* de Marx. Sobre a passagem de Hegel a Marx, Marcuse (1988, p.241-2 [p.260-1]) afirma:

> A verdade, sustentava Hegel, é um todo que deve estar presente em cada elemento singular, de modo que, se algum elemento ou fato material não puder ser incluído no processo da razão, destrói-se a verdade do todo. Marx afirmava que este elemento existia, e era o *proletariado*. A existência do proletariado contradiz a suposta realização da razão, porque ela põe diante de nós uma classe que nos dá a prova da negação mesma da razão. O destino do proletariado não é o de perfazer as potencialidades humanas, mas o contrário. Se a propriedade constitui a primeira das qualidades de uma pessoa livre, o proletário nem é livre, nem é uma pessoa, porque não possui propriedade. Se a prática do espírito absoluto, da arte, da religião e da filosofia constitui

45 Os Estudos sobre autoridade e família, da década de 1930, fazem parte do esforço do Instituto para compreender o "fenômeno" do autoritarismo.

a essência do homem, o proletário está para sempre afastado desta essência, pois sua existência não lhe deixa tempo para se comprazer naquelas atividades.[46]

A existência do proletariado rompe a lógica do desenvolvimento da filosofia hegeliana. A realização prometida da razão e da verdade não fora efetuada e se transformara no seu revés.[47] Segundo Marcuse, tratava-se de um sentimento da época pós-Hegel. As revoluções europeias de 1848 mostraram com maior evidência o caráter contrarrevolucionário da burguesia como classe dominante. Por um lado, a burguesia armava-se bélica e ideologicamente contra o movimento social dos operários e camponeses; por outro, operários e camponeses procuravam se organizar para reivindicar melhorias na qualidade de vida, como as condições de trabalho e o poder aquisitivo. As questões levantadas por Hegel tiveram soluções distintas com Kirkegaard, Feuerbach e Marx (e também com aqueles que desenvolveram uma linha mais conservadora e ideológica do pensamento de Hegel).

Todos os três autores desenvolveram sua teoria preocupando-se com o indivíduo. Segundo Marcuse, Kirkegaard e Feuerbach preocupam-se com o indivíduo e sua libertação, mas não colocam ou "esquecem" o sistema estabelecido que oprime o indivíduo. A filosofia de Kirkegaard é um esforço para defender o indivíduo contra a opressão do Estado, da sociedade e da própria razão. Para Kirkegaard, a religião é o instrumento de libertação da humanidade. O indivíduo é a única realidade – não a razão, nem a humanidade, nem o Estado. O indivíduo é tomado em sua especificidade concreta na vida quotidiana, de tal modo que a verdade

46 Na tradução brasileira falta uma frase no parágrafo seguinte a este: "Além disso, a existência do proletariado não invalida apenas a sociedade racional da Filosofia do Direito de Hegel. O proletariado se origina do processo de trabalho [...]" (Marcuse, 1988, p.242) No original, lê-se: "*Furthermore, the existence of the proletariat vitiates more than just the rational society of Hegel's Philosophy of Right;* it vitiates the whole of bourgeois society. *The proletariat originates in the labor process* [...]" (Marcuse, 1955c, p.261) A frase em destaque ("ela vicia o todo da sociedade burguesa") não consta da edição brasileira.

47 "A realidade da razão, do direito e da liberdade se transforma na realidade da mentira, da injustiça e da servidão" (Marcuse, 1988, p.242 [p.261]).

não residiria no conhecimento, mas sim na experiência individual. O indivíduo está isolado em sua atividade por ser essencialmente único, sendo a verdade um ato de decisão do próprio indivíduo, que exerce sua liberdade, "limitada", porém, ao que é dado pela religião cristã. Kirkegaard desenvolve uma teoria "irracionalista",[48] atacando tanto o pensamento abstrato quanto certos conceitos universais, os quais sustentam justamente a igualdade, a liberdade, e a dignidade essenciais do homem. Para Marcuse, o ataque aos universais teria tornado possível a exaltação de certas particularidades, como raça ou povo, as quais foram apropriadas ideologicamente pelo fascismo. Tratava-se de um processo de rebaixamento da razão objetiva em favor de uma "subjetivização" da razão. Desse modo, segundo Marcuse, o protesto religioso de Kirkegaard contra a estrutura social mostrou-se ineficiente na mesma medida em que buscava afastar e isolar o indivíduo dessa estrutura.

O individualismo materialista de Feuerbach também visa a emancipação concreta da humanidade. Entretanto, a liberdade é naturalizada. A realidade primária do ser é a natureza, sendo o pensamento a realidade secundária. Rompendo com a tradição cartesiana, Feuerbach privilegia a percepção, a sensibilidade e a sensação. Para ele, o eu, o sujeito, é perceptivo e não espontâneo, determinado e não autodeterminado. Desse modo, o sujeito estaria submetido à natureza. Feuerbach, ao conceber a existência humana em termos de sensação, nega que o trabalho traga a certeza sensível e a natureza para a história, como Hegel afirmara. Essa seria a principal crítica de Marx a Feuerbach: a omissão do processo do trabalho. Ao omitir o papel do trabalho, também omitiria o fator que a natureza poderia ter na emancipação humana.

O "materialismo perceptivo" de Feuerbach, ao considerar a emancipação humana como um desenvolvimento natural, mantém a liberdade humana como algo interior ao homem e dentro do sistema estabelecido. O individualismo religioso e existencial de Kirkegaard, no qual o indivíduo se encontra sozinho com seus atos e decisões, buscando a felicidade em Cristo, também se resigna ante a ordem esta-

48 Marcuse insere Kirkegaard numa tradição antirracionalista que teria desembocado em filosofias que sustentaram o fascismo, como a filosofia existencial de Heidegger.

belecida. Marx, por seu turno, teria em mente o tempo todo o sistema de opressão ao pretender a emancipação do indivíduo. Ao contrário do que se possa pensar, o projeto comunista de Marx visa a emancipação do indivíduo como um novo individualismo. "O comunismo, com sua '*abolição positiva* da propriedade privada' é, pois, por sua própria natureza uma nova forma de individualismo, e não somente um novo e diferente sistema econômico, mas um sistema diferente de vida" (Marcuse, 1988, p.263 [p.286]).

Desde a filosofia concreta, Marcuse expressara a preocupação com o indivíduo sob a noção de "ação radical". Assim, ao traçar o caminho de Hegel a Marx segundo o papel do indivíduo, Marcuse estaria expressando veladamente sua crítica ao papel do Estado no processo de transformação social. Por um lado, o indivíduo foi sobrevalorizado pela filosofia burguesa após Descartes. Tratava-se de um sujeito consciente, dotado de razão, de capacidade de decisões. Essa determinação alimentou a teoria liberal. Entretanto, especialmente no século XX, os regimes totalitários e até a democracia na versão norte-americana, a sociedade de consumo, aumentaram o isolamento do indivíduo na mesma medida em que o massificaram ao inseri-lo em coletividades, como classe, nação, povo, massa, maiorias e minorias etc.

O comunismo de Marx visa a emancipação do indivíduo[49] com a mudança das relações sociais. A perspectiva individualista de Marx é social. Trata-se da garantia da autonomia do indivíduo em relação à sociedade, mas sem a sua subsunção sob categorias coletivas, como o Estado etc. Na sociedade capitalista, o indivíduo perdeu sua autonomia. Encontra-se numa determinada condição socioeconômica. Isso não significa que ele seja realmente de determinada classe, pois, para isso, há a concorrência de outros fatores, como a consciência de

49 "São, pois, os indivíduos livres, e não um novo sistema de produção, que testemunham que se fundiram os interesses comuns e particulares. O indivíduo é a meta" (Marcuse, 1988, p.260 [p.283]). A afirmação de Marcuse segundo a qual o comunismo seria um "novo individualismo" parece contradizer o "senso comum" do marxismo. Mas, se o comunismo é "humanismo social", então tratar-se-ia de devolver o homem a si mesmo e à sua realidade social. E os homens ao desenvolverem suas potencialidades também desenvolveriam personalidades livres e autônomas.

classe. Para Marx, o sistema de produção capitalista se organizaria de tal modo que levaria os trabalhadores a se identificarem. Entretanto, isso não seria suficiente para uma consciência de conjunto da classe e da possibilidade de mudança social. Os processos de autoconhecimento e autoconsciência são impedidos pela ideologia e pela reificação. Para a teoria marxista é importante a consciência do poderio do proletariado como classe. Seja no projeto do jovem Marx, seja na crítica da economia política, o proletariado aparece como a "negação determinada" da sociedade capitalista.

"Negação determinada" é um termo lógico da filosofia hegeliana. O proletariado é aquele que põe em xeque a estrutura da produção capitalista exatamente pela posição que ocupa. Assim ele é determinado logicamente, mas também é determinado materialmente. A posição do proletariado na produção favorece a atividade revolucionária dele enquanto classe. Entretanto, é necessária, além da consciência, a intencionalidade para a ação. Por isso Marx insiste em que os operários não têm nada a perder, pois se tivessem poderiam pensar várias vezes antes de agir contra o sistema. De fato, no período em que Marcuse escreve *Razão e revolução*, os operários não só tinham o que perder como estavam vivendo na Europa esse sentimento como perda catastrófica. Os bombardeios destruíam muito mais do que instalações militares. Os campos de concentração destruíam todo e qualquer humanismo.

A questão da integração dos trabalhadores no sistema de produção foi desenvolvida pelo Instituto desde a década de 1930. A integração do operariado ocorre como consumidores, participantes de sindicatos "pelegos", apoiadores de partidos burgueses. A ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, do fascismo na Itália e em outros países, a estabilidade do capitalismo norte-americano mesmo com a crise de 1929, e o crescimento de partidos comunistas (stalinistas) seriam exemplos do processo de integração. Com isso, tornava-se cada vez mais difícil mobilizar o proletariado num sentido revolucionário. Na década de 1960, em plena guerra fria, Marcuse radicaliza esse argumento, em *O homem unidimensional* [1964], explicitando como o processo de integração não dissolveu as contradições de classe, apenas tornou mais eficiente a dominação.

> Aqui, a chamada equalização das distinções de classe revela sua função ideológica. Se o trabalhador e seu patrão curtem o mesmo programa de televisão e visitam os mesmos lugares de passeio, se a datilógrafa é tão atrativamente produzida quanto a filha de seu empregador, se o negro possui um Cadillac, se todos leem o mesmo jornal, então essa assimilação indica não o desaparecimento das classes, mas a extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do *Establishment* é compartilhada pela população subjacente. (Marcuse, 1991, p.8, tradução minha)

Na medida em que se considera o termo "negação determinada" como teórico, mesmo que seja aplicável à prática, não se pode afirmar que Marcuse tenha abandonado a perspectiva de classe e que o proletariado não fosse mais para ele o sujeito revolucionário. A verdade teórica não é imediatamente realizável de tal modo que a prática não é critério de comparação para a validade da teoria. Para Marcuse (1988, p.293 [p.321-2]) são os universais que garantem a verdade da teoria de Marx.

> O conceito de verdade de Marx está, porém, longe do relativismo. Há uma só verdade e uma só prática capazes de realizá-lo. A teoria demonstrou as tendências que trabalham pela consecução de uma ordem racional de vida, as condições para a criação desta ordem, e os passos iniciais que devem ser dados. A meta final desta nova prática social foi formulada: a abolição do trabalho, o emprego dos meios socializados de produção para o livre desenvolvimento de todos os indivíduos. O resto é tarefa da atividade livre do próprio homem. A teoria segue a prática a todo momento, analisando a situação que se transforma e formulando seus conceitos de acordo com ela. As condições concretas de realização da verdade podem variar, mas a verdade continua a ser a mesma, e a teoria continua a ser sua guardiã última. A teoria preserva a verdade mesmo se a prática revolucionária se desvia do seu caminho próprio. A prática segue a verdade, e não a verdade a prática.

Nesse sentido, Marcuse demonstraria sua perspectiva idealista. A teoria preserva a verdade contra as possíveis distorções da prática. Apesar de esse absolutismo da verdade, que soa um tanto platônico, poder ser interpretado como dogmatismo, Marcuse sublinha o caráter

crítico da teoria o qual impediria uma compreensão dogmática. A realização da verdade não se coloca como um imperativo, na medida em que depende das condições materiais e da livre atividade dos indivíduos conscientes que a realizarão.[50] A preocupação de Horkheimer, entre outros, com o processo de integração dos operários ao sistema produtivo relacionava-se com o obscurecimento da consciência de classe.[51] Assim, esse aspecto idealista, filosófico e abstrato possui uma

---

50 Schoolman (1980) critica Marcuse considerando a referência à teoria como "guardiã da verdade" e as críticas ao liberalismo como "abandono do indivíduo". Schoolman compara a posição de Marcuse nos anos 1920, a qual defende a "ação radical" do indivíduo contra a noção de "consciência correta da classe", com sua posição nos anos 1930 e 1940. Para Schoolman (1980, p.80), "O indivíduo que pelo trabalho é apto a atingir insights críticos que penetram as relações de dominação foi abandonado". Mas ele não só questiona o "abandono" do indivíduo como sujeito da práxis, mas também coloca o "abandono" do indivíduo em geral. Para ele, Marcuse teria adotado a tese segundo a qual o indivíduo estaria totalmente integrado na sociedade de modo a não manifestar-se contra ela. "Do ponto de vista do racionalismo de Marcuse, o indivíduo está totalmente integrado num sistema de dominação e portanto necessariamente excluído de mais consideração. (§) Porém não é o sujeito da 'práxis' que está excluído. Retrospectivamente, pode-se entender agora porque a análise de Marcuse da virada da sociedade liberal para a autoritária exclui elementos do liberalismo que levariam o indivíduo a se opor ao estado autoritário" (ibidem). Em primeiro lugar, Schoolman não discute a ênfase de Marcuse sobre o caráter do individualismo no comunismo de Marx. Assim, pelo menos teoricamente, Marcuse manteria sua posição sobre o indivíduo, mas um indivíduo socialmente determinado e não o indivíduo isolado do liberalismo. Em segundo lugar, a integração do indivíduo na sociedade era um fato real. Preocupava mais o papel da classe operária, a qual parecia distante de ser sujeito da práxis. Em terceiro lugar, a sociedade norte-americana, cujo liberalismo ainda promovia o individualismo, ainda não estava no centro das atenções de Marcuse. Desse modo, creio que a afirmação de Schoolman de "abandono do indivíduo" por Marcuse é no mínimo precipitada.

51 Marcos Nobre (1998), em *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*, discute no capítulo 3, "A 'ontologia do estado falso': dialética negativa e crítica imanente", o problema da "ideia de verdade" em Adorno. Para isso recorre ao debate dos anos 1930, relembrando os textos de Horkheimer, "Sobre o problema da verdade" [1935] e "Teoria tradicional e teoria crítica" [1937]. A par desses textos, Nobre questiona sobre o sujeito da "ação correta", aquele que realizará a verdade. Nobre cita um trecho do texto de Horkheimer de 1937 no qual se afirma que a verdade está abrigada em "pequenos grupos dignos de admiração". Mas não foi Horkheimer quem respondeu a questão. "Até onde sei, foi Herbert Marcuse o primeiro não apenas a explicitar a dificuldade como dar a ela uma solução. Ou antes: não

correspondência com as necessidades práticas. Isto é, para não perder de vista a perspectiva de transformação social.

Marcuse interpreta a teoria de Marx a partir dos textos "juvenis". Não se trata, e Marcuse reconhece, de superestimar os escritos mais antigos de Marx, mas sim de os considerar em relação ao todo e nele situar, como "meros estágios preliminares". Desse modo, ressaltam-se três pontos sobre a interpretação de Marcuse. Primeiro, para ele não haveria ruptura entre o "jovem" e o "velho" Marx. Segundo, a elaboração teórica do "jovem" Marx funcionaria como guia normativo do desenvolvimento teórico posterior. Terceiro, ressalta determinados aspectos que são críticos ao marxismo vulgar, ortodoxo e soviético.

> Nós nos demoramos tão extensamente nos escritos mais antigos de Marx porque eles põem em relevo tendências que foram atenuadas no desenvolvimento pós-marxista da crítica da sociedade, qual sejam, os elementos de individualismo no comunismo, o repúdio a qualquer fetichismo concernente à socialização dos meios de produção ou do crescimento das forças produtivas, a subordinação de todos estes fatores à ideia de realização livre do indivíduo. (Marcuse, 1988, p.270 [p.294])

---

uma solução, mas a clareza e a consciência de qual posição estava sendo assumida implicitamente não apenas por Horkheimer, mas por uma parcela considerável dos intelectuais ligados ao Instituto de Pesquisa Social" (ibidem, p.153). Nobre cita um trecho de *Filosofia e teoria crítica* [1937] de Marcuse, no qual se coloca a utopia como fator de progresso da filosofia. Para Nobre, a "fidelidade à ideia de verdade num contexto em que a verdade não se mostra realizável significa atribuir-lhe um caráter utópico. E, portanto, é decisivo investigar que a verdade não pode se realizar no presente, é preciso investigar as 'tendências disponíveis do processo social', elemento que, para Marcuse, distingue a teoria crítica da filosofia *tout court*, e que, [...], era o elemento capital para que Horkheimer pudesse resolver de maneira materialista os problemas do núcleo temporal da verdade e da impossibilidade da identidade atual de conceito e objeto" (ibidem, p.154). Dubiel (1985, p.83) coloca as dificuldades da teoria crítica em relação ao movimento operário. Desde o começo havia uma "distância cognitiva da consciência de classe do proletariado". Dubiel esquematiza as diferentes posições de Horkheimer sobre isso. No início dos anos 1930, ela resultaria em parte de fatores sociopsicológicos e em parte do nível teórico baixo dos partidos socialistas; em 1937, resultaria da repressão política fascista; e em 1944, numa linguagem aforismática, discute a relação entre consciência de classe proletária e a teoria social científica.

Segundo Marcuse, a pretensão de Marx não é a criação de uma sociedade do trabalho, nem enaltecer os trabalhadores como o suprassumo da humanidade, mas a abolição do trabalho, somente com a qual seria possível o verdadeiro desenvolvimento da humanidade, de suas plenas potencialidades. A socialização dos meios de produção é meramente um processo econômico, necessário para a transformação social, mas é um meio e não um fim. Seria um equívoco do marxismo vulgar fixar-se seja nos trabalhadores, seja na socialização dos meios de produção, seja no caráter classista da sociedade. Tudo isso são meios para a realização da sociedade sem classes (e, portanto, o caráter classista perderia o significado), na qual os indivíduos livres se associarão e determinarão livremente seu futuro.

> A socialização dos meios de produção é, como tal, um fato meramente econômico, exatamente como qualquer outra instituição econômica. Sua pretensão a constituir o início de uma nova ordem social depende do que o homem fizer dos meios socializados de produção. Se estes não forem utilizados para o desenvolvimento e satisfação de indivíduos livres, simplesmente equivalerão a uma universalidade hispostasiada. A abolição da propriedade privada só inaugura um sistema social essencialmente novo, se indivíduos livres, e não a "sociedade", se tornam senhores dos meios socializados de produção. (ibidem, p.260 [p.286])

Marcuse compreende a crítica da economia política como crítica das formas de sociabilidade, entendendo, contra toda interpretação positivista do marxismo, as relações econômicas, as relações entre as classes e os indivíduos, como relações existenciais entre os homens. O termo "existencial" não é o mesmo que na fase heideggeriana. Refere-se à utilização do próprio Marx em seus *Manuscritos*... Para Marx, *Dasein* é o modo da existência humana materialmente determinado, como o conjunto de suas relações, suas necessidades físicas e espirituais, seu modo de trabalho, sua produção etc. A totalidade do modo de produção capitalista é efetivamente a configuração atual da existência humana, os homens existem nessa realidade. Porém, essa realidade é negativa. Ao mesmo tempo que se negam as potencialidades humanas, configura-se uma aparência de realidade. Essa aparência provoca a ilusão de que o mínimo de razão, liberdade e felicidade são

o máximo que se pode conseguir. A violência e a opressão do sistema não se localizam nas armas, no exército ou na polícia, mas na própria estrutura do modo de produção.[52]

Para que a realidade seja aparência concorrem diversos fatores, entre os quais: a alienação, o sistema ideológico, o processo de reificação, e o fetichismo. A alienação teria sua origem quando as relações humanas se transformaram em relações econômicas, nas quais se estabelece claramente a desigualdade entre as partes, como a relação entre senhor e escravo, nobre feudal e servo, capitalista e operário. Embora Marx não coloque a hipótese de um contrato social, admite a de um contrato de trabalho, entre o capitalista e o operário, o primeiro como comprador da força de trabalho e o segundo como vendedor. Segundo essa hipótese, haveria "igualdade, liberdade, propriedade e Bentham". A igualdade é necessária para o contrato; no sistema capitalista o trabalhador tem de necessariamente ser livre para vender sua força de trabalho; o contrato trata fundamentalmente da propriedade; Bentham refere-se ao egoísmo das duas partes que só olham para si.[53] O trabalhador no sistema capitalista encontra-se privado dos meios de produção e recebe por seu trabalho um salário que equivale a uma parte do valor total embolsado pelo capitalista. A mais-valia surge do fato de o produto do trabalhador valer mais do que efetivamente ele recebe como salário. O trabalhador está alienado de seu produto, não se reconhece mais nele, nem chega a perceber o valor que produziu. O trabalhador também está alienado de sua atividade na medida em que ela se torna cada vez mais exterior a ele, como algo que, em vez de o satisfazer, o desrealiza. O trabalho, assim, torna-se um fim, uma necessidade para a subsistência e não um meio de autorrealização autêntica do homem (Marcuse, 1988, p.255 [p.277]). Desse modo, a realização do trabalho no capitalismo é a negação do trabalhador, e, segundo Marx, sua negação até a fome (ibidem).

52 Marcuse (1997a, v.1, p.120 [1937a]), em "Sobre o caráter afirmativo da cultura", mostra como o indivíduo, sem coerção externa, aceita a opressão do trabalho no capitalismo.

53 Marcuse cita essa extraordinária passagem de *O capital* de Marx (cf. Marcuse, 1988, p.282 [p.309]).

Marx deriva a exploração capitalista única e exclusivamente da lógica do sistema e não de qualquer caráter humano.[54] Assim inicia sua discussão sobre o capital a partir de seu elemento nuclear e universal, a mercadoria. A mercadoria apresenta um duplo valor: valor de uso e valor de troca. Em tese, a mercadoria, para ser trocada, necessita ter um valor de uso para quem a adquire. Quem a produz não o faz visando sua utilidade para si, mas para outrem. Desse modo, além da alienação aí existente, há uma divisão do trabalho, em que uns produzem o que outros comercializam e outros consomem. A divisão do trabalho não estabelece apenas uma divisão entre os diversos ramos do trabalho, mas também uma divisão social.

O sistema capitalista baseia-se na produção e circulação de mercadorias. Marx distingue entre trabalho concreto, aquele que produz, e trabalho abstrato, aquele expresso pelos valores de troca das mercadorias. Essa abstração é tal que o processo de produção e circulação de mercadorias parece conferir autonomia própria à mercadoria ante a sociedade. Os homens relacionam-se pela troca de mercadorias de tal modo que seu padrão de vida, sua liberdade e felicidade são medidos conforme as mercadorias que consomem. A reificação (*Verdinglichung*) caracteriza esse processo pelo qual os homens se relacionam como coisas.[55]

---

54 "Se os salários, segundo parecia indicar o processo de reificação, expressam o valor de trabalho, a exploração, no melhor dos casos, é um julgamento subjetivo e pessoal. Se o capital nada mais é do que uma soma de riqueza empregada na produção de mercadorias, então o capital apareceria como resultado cumulativo de uma habilidade e diligência produtivas. Se a criação de lucros fosse uma qualidade peculiar do capital utilizado, tais lucros poderiam representar uma compensação pelo trabalho do empresário. Nesta base, a relação entre capital e trabalho não envolveria nem iniquidade, nem opressão, ao contrário, seria uma relação puramente objetiva, material, e a teoria econômica seria uma ciência especializada como qualquer outra. As leis de oferta e procura, a fixação de valores e preços, os ciclos econômicos, etc., poderiam ser objetos de estudos como leis e fatos objetivos, independentemente de seus efeitos na existência humana, com todas as suas necessidades e desejos, desempenharia o papel de uma quantidade matemática objetiva, em lugar do de um sujeito consciente" (Marcuse, 1988, p.258-9 [p.280-1]).

55 "Os indivíduos participam do processo social como possuidores de mercadorias. Suas relações mútuas são as de suas mercadorias" (Marcuse, 1988, p.257 [p.279]).

Com a reificação, as relações humanas em seu todo se tornam relações objetivas, objetividade dada pelo caráter da produção de mercadorias. O processo de alienação é intensificado, os homens não reconhecem mais sua humanidade, relacionando-se mediante as classes que compõem. As classes delimitam as potencialidades dos indivíduos e seu trânsito pela sociedade, por mais flexibilidade que haja. O fetichismo da mercadoria e a reificação acentuam tal delimitação ao mesmo tempo em que iludem os indivíduos sobre o processo real.

O sistema capitalista reproduz-se mediante forças cegas às quais os poderes conscientes dos homens não têm acesso. A relação entre consciência e existência social é falsa na medida em que uma nega a outra, porém há um aspecto verdadeiro na medida em que a consciência "se adapta" a essa existência. É nesse sentido que Marcuse repete com ênfase a proposta do jovem Marx de revolução total. A revolução não deve se limitar a uma alteração na estrutura política e no modo de produção, deve envolver todas as esferas da vida humana. O principal ponto em questão é a abolição do trabalho.

> As relações sociais dominantes que a revolução destrói são, por toda parte, negativas, porque, por toda parte, resultam de uma organização negativa do processo de trabalho que as perpetua. O processo de trabalho é, ele mesmo, a vida do proletariado. A abolição da organização negativa do trabalho, do trabalho alienado como o chamava Marx, é, ao mesmo tempo, a abolição do proletariado. (ibidem, p.268 [p.292]).

Para Marcuse, a abolição do trabalho não é apenas a abolição do trabalho em sua forma alienada. Citando Marx, mostra que não se trata da libertação do trabalho na medida em que o trabalhador na sociedade capitalista já é "livre", mas sim de extinguir o trabalho. "Trabalho", aqui, refere-se ao conceito tal como é determinado no capitalismo, aquele que nega o desenvolvimento das potencialidades do indivíduo. Marcuse (1997a, v.2, p.7-50 [1933]) já havia discutido, em "Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica", o papel do trabalho em contraposição à atividade lúdica, o jogo (*Spiel*).

Nesse ensaio, apesar de seu invólucro heideggeriano, é possível visualizar as preocupações de Marcuse sobre o tema do trabalho. Nele, o trabalho é expresso como um "fazer objetivo" que dá objetividade (*Vergegenständlicht*) à existência humana. Enquanto no jogo o homem está consigo mesmo e não com os objetos (Marcuse, 1997a, v.2, p.15), no trabalho dá-se o oposto. O trabalho requer concentração, tensão e sacrifício, para os quais o jogo é um distrair-se, relaxar-se e recuperar-se. Ao estabelecer tal relação, Marcuse procura criticar a dimensão econômica do trabalho como sendo uma redução do conceito de trabalho. Sua intenção é "rever o nexo objetivo entre filosofia e economia política" (ibidem, p.9). Assim propõe o trabalho não como um conceito econômico, mas sim como um conceito ontológico, na medida em que está enraizado na própria existência (*Dasein*) humana (ibidem, p.18). Embora Marcuse ainda não articule, nesse ensaio, claramente os conceitos marxistas, suas proposições básicas permanecem presentes em *Razão e revolução*. Nele, a abolição do trabalho significa a recuperação do fazer para a existência humana. Em *Razão e revolução* (Marcuse, 1988), a abolição do trabalho e do proletariado significa o estabelecimento de novas formas de relações sociais e de trabalho, nas quais os homens recuperariam sua dimensão histórica e consciente.

Para Marcuse, a negação do trabalho é a emancipação do indivíduo, o qual na sociedade burguesa se encontra isolado em sua determinação e atividade mesmo quando subsumido sob categorias gerais. O conceito de indivíduo para a teoria marxista é determinado socialmente. A abolição da propriedade privada dos meios de produção implica para Marx a apropriação (*Aneignung*) livre dos homens de tudo aquilo que estava fora de seu alcance, na verdade é a apropriação de sua própria essência. Os indivíduos, no entanto, só podem efetivamente ser livres se o todo também o for. O comunismo para Marx é estabelecido como uma sociedade de "produtores livremente associados", para Marcuse trata-se de uma "associação de indivíduos livres", pois nessa nova sociedade não é o modo de produção que determina a sociedade, mas o contrário.

Marcuse colocara que para Hegel o objetivo da sociedade, por intermédio do Estado, era a realização da razão. Marx percebeu que o modo de produção capitalista já era racional, embora tal racionalidade

fosse exclusivamente voltada para a eficácia da produção.[56] Tanto os meios ideológicos para ocultar a realidade (como a cultura, a religião, a moral) quanto os meios administrativos e tecnológicos estão voltados para a produtividade do sistema. Mas justamente por isso, Marx considerava irracional a sociedade capitalista por ser governada por leis objetivas sem a ação consciente dos homens. Portanto, a realização da razão, tal como Hegel pensava, não se punha mais. Marcuse afirma a superação (*Aufhebung*) do conceito de razão pelo de felicidade no materialismo histórico. "Agora podemos ver que a teoria marxista contradiz plenamente a concepção básica da filosofia idealista. A ideia de razão foi suplantada (*superseded*) pela de felicidade" (Marcuse, 1988, p.269 [p.293]).

Segundo Marcuse, a ideia de razão, conforme a filosofia idealista, possibilitou a existência humana num mundo de iniquidades, como o mundo do capital, onde o sacrifício individual poderia suprir uma vida de dignidade superior. O próprio Hegel privilegiou a razão em detrimento da felicidade, chegando até a afirmar que os momentos de felicidade são páginas em branco na história.

Ao contrário, a ideia de felicidade colocaria firmemente a exigência de uma organização social incompatível com uma estrutura de classes e trabalho opressivo. A ideia de felicidade recolocaria em cena a essência humana e a exigência de uma coletividade sem a amputação da individualidade. Ela colocaria a exigência de uma nova ordem na qual a satisfação das necessidades dos indivíduos livres fosse realizada conscientemente por eles mesmos.

> A categoria de felicidade manifesta o conteúdo positivo do materialismo. [...] A ideia da realização livre e universal da felicidade individual, *per contra*, caracteriza um materialismo *afirmativo*, isto é, uma afirmação da satisfação do homem. (ibidem, p.270 [p.294])

Marcuse constrói a teoria crítica a partir de uma interpretação bem particular do marxismo. A originalidade de Marcuse está na articula-

56 O conceito de racionalidade em Marx não possui uma determinação definitiva.

ção que promove entre os diversos elementos da teoria. A apreensão ontológica da teoria de Marx, baseada em termos existenciais, mostra-se como normativa do desenvolvimento teórico de Marcuse para a realização do individualismo, da felicidade, a recuperação do homem como agente histórico.

Já no ensaio "Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica", Marcuse (1997a, v.2, p.7-50 [1933]) afirmara a necessidade de se rediscutir a relação entre filosofia e ciência econômica. Em *Razão e revolução*, critica a objetividade científica por padecer da reificação, incluindo a ciência econômica. Essa também é criticada por abstrair as relações existenciais humanas de suas análises, reduzindo-as a estatísticas. Ao mesmo tempo, a filosofia tornou-se ineficiente para atuar sobre a realidade a fim de transformá-la. A não ser a versão "positivista" que visa atuar, não para transformar a realidade humana, mas para conservá-la. A teoria marxista, ao contrário, parte do âmbito filosófico para a totalidade do conhecimento e a atividade humana, assumindo as categorias econômicas como mais efetivas para a crítica social, e ao mesmo tempo reconhece que não há lugar para "uma filosofia, psicologia ou sociologia independentes" (Marcuse, 1988, p.291 [p.320]).

A razão libidinal

A superação (*Aufhebung*) do conceito de razão pelo de felicidade já fora esboçada por Marcuse em seus escritos dos anos 1930, como "Sobre o caráter afirmativo da cultura" (Marcuse, 1997a, v.1, p.89-136) e "Para a crítica do hedonismo" (Marcuse, 1997a, v.1, p.161-99 [1938]). Em *Eros e civilização*, Marcuse (1966) radicaliza sua posição com a noção de "razão libidinal" ou "razão sensível". Ele se baseia em Freud, segundo o qual haveria dois princípios básicos que regem a vida humana: o princípio de prazer e o princípio de realidade. Marcuse não crê na possibilidade de se prescindir do princípio de realidade devido à existência de necessidades, as quais confrontam os homens com a natureza, de modo contingente. O domínio do princípio de prazer, num futuro utópico, seria, pois, limitado. Marcuse coloca, assim, a

perspectiva de um novo princípio de realidade, que seria regido por uma nova forma de racionalidade: a racionalidade da gratificação.

Marcuse estabelece a racionalidade de gratificação em oposição àquela predominante na sociedade atual, em que o trabalho alienado raramente permite gratificação. Desde o início do livro, Marcuse opõe o esforço (trabalho) à atividade lúdica. Segundo Freud, o trabalho é necessário como meio para satisfazer as necessidades vitais humanas. Entretanto, o homem, enquanto animal, não teria disposição para o trabalho de tal modo que houve a necessidade de se reprimir os instintos (especialmente sexuais)[57]. Apesar de ser repressivo, o princípio de realidade é necessário para o desenvolvimento humano. Marcuse reconhece isso e a incompatibilidade do princípio de prazer com a realidade repressiva. Mas afirma também que a história humana desenvolveu-se no sentido da dominação, com uma racionalidade de dominação. A divisão social levou a um desenvolvimento mais repressivo do que aquele que segundo Freud estava no início da civilização.

Sob o regime capitalista, desenvolveu-se o princípio de realidade como princípio de desempenho. Trata-se de um princípio voltado para a efetividade e produtividade do sistema. O liberalismo havia pregado o esforço individual e a competitividade como meios de o homem mostrar e efetivar suas melhores capacidades. O *self-made man*, símbolo da ideologia norte-americana, é a melhor expressão do liberalismo. Ao mesmo tempo, havia mecanismos adicionais de repressão, denominados por Marcuse de "mais-repressão",[58] que seriam produzidos artificialmente.

---

57 "Resumindo: há duas características humanas amplamente difundidas, que são responsáveis pelo fato de que as normas da civilização só podem ser mantidas por um certo grau de coerção, a saber: que os homens espontaneamente não gostem de trabalhar, e que os argumentos não são de proveito contra suas paixões" (Freud, 1961, p.8, tradução minha).

58 "Mais ainda, na medida em que qualquer forma do princípio de realidade exija um grau e volume considerável de controle repressivo sobre os instintos, as específicas instituições históricas do princípio de realidade e dos interesses específicos de dominação introduzem controles *adicionais* sobre e acima daqueles indispensáveis para a associação humana civilizada. Estes controles adicionais que surgem das instituições específicas de dominação são o que denotamos como mais-repressão" (Marcuse, 1966, p.37, tradução minha).

Apesar do termo "mais-repressão" ser facilmente associado ao termo "mais-valia" ("*mehr Wert*") do *Capital* de Marx, há uma diferença fundamental: a mais-repressão indica a introjeção da repressão, como se ela fosse originada pelo próprio oprimido. Desse modo, a submissão dos trabalhadores ao modo de produção capitalista, que em períodos "normais" não resulta de coerção, poderia ser mais bem entendida. Trata-se da interiorização de um conjunto de normas e valores morais que foram utilizados como meio de defesa da estrutura psíquica para manter a existência.

Assim, Marcuse pôde defender a figura de Thanatos na dialética com Eros. A imagem de Thanatos apresentada por Freud foi alvo de polêmica entre diversos psicólogos, como Carl Jung e Wilhelm Reich. Para Reich, por exemplo, apenas existiria o princípio de vida (Eros), manifestado especialmente no orgasmo, que em sua obra atinge *status* ontológico (cf. Robinson, 1971 [1969]). O princípio de morte (Thanatos) aparecia como uma contingência ou distorção do caráter humano. Em certo sentido, Reich entende que o homem seja bom por natureza à maneira de Rousseau. Ao contrário, Marcuse, ao estabelecer a relação entre Eros e civilização, no título de seu livro, identifica "civilização" ao princípio de morte. "Morte", obviamente, não é literal. Indica tanto a repressão quanto o sentimento de destruição. Esse princípio, que na esfera pessoal se revela como depressão,[59] foi elevado para a sociedade como dominação. "A dominação ultrapassou a esfera das relações pessoais e criou as instituições para a satisfação ordeira das necessidades humanas, numa escala crescente" (Marcuse, 1966, p.76). Para Freud, a marca da civilização é o sentimento de culpa, em razão de o progresso ter sido efetuado à custa da felicidade humana. O progresso da civilização efetua-se especialmente pelo trabalho. "O trabalho básico na civilização é não-libidinal, é labor: labor é 'desagradável', e tal desagradabilidade tem de ser forçada" (ibidem, p.81-2, tradução minha).

---

59 Isto é, o estado depressivo em que o indivíduo reprime suas próprias potencialidades.

O trabalho implica renúncia, sacrifício. A crítica da economia política se cruza então com a análise de Freud. A subversão do trabalho para uma nova ordem social implica não a destruição do trabalho, mas a criação de novas relações de trabalho. A redução do tempo de trabalho é um dos pré-requisitos. Porém, para se combater a reificação, é necessária a transformação da sensibilidade e da libido, estabelecendo novas relações sociais e também com os objetos. Marcuse segue as *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller. A arte tem um papel fundamental para a libertação dos sentidos humanos reprimidos pelo trabalho. Entretanto, na sociedade atual, a arte é um dos elementos para liberar a libido de forma controlada.[60] Mesmo assim, a arte ainda possuiria um efeito libertador que poderia escapar ao controle. O mesmo se refere aos jogos e esportes (e mesmo a atividade sexual) que aparentemente seriam liberadores da energia libidinal, porém também estão sob controle. Tal controle surge até mesmo do interior do próprio indivíduo que está imbuído da racionalidade de dominação, manifestada como *senso comum*.

Ao contrário de Reich, para quem o orgasmo seria fonte de prazer e libertação, Marcuse acredita que por si só o orgasmo não é libertador. Pois há que voltar para o cotidiano repressivo. Marcuse, portanto, pretende articular a sensibilidade e a racionalidade para a libertação. Ele cita Fourier, cuja utopia possuía a ideia central da transformação do trabalho em prazer (Marcuse, s. d., p.184). Mas a ideia pela qual haja trabalhos que sejam prazerosos seria tão aparente quanto a felicidade que se sente. Para uma transformação efetiva do trabalho em prazer é necessária a mudança social. Marcuse explicita que a racionalidade da gratificação que possibilitaria uma nova relação de trabalho é incompatível com a administração e a organização preestabelecidas e racionais.

A noção de racionalidade da gratificação ou racionalidade sensual já vinha sendo esboçada por Marcuse em textos anteriores, como "Para

---

60 Cf. Adorno e Horkheimer (1985), "A indústria cultural", e Marcuse (1997a, v.1), "Sobre o caráter afirmativo da cultura". Marcuse também faz a distinção entre tempo livre e lazer. Lazer é um tempo fora do trabalho, controlado pelo sistema do trabalho (e até pela própria empresa).

a crítica do hedonismo" [Marcuse, 1997a, v.1, p.161-99 [1938]). Tal noção é construída não só a partir da crítica freudiana ao trabalho e da teoria freudiana dos instintos, mas também da crítica filosófica ao conceito de essência. Marcuse incorpora as teorias freudianas ao seu conceito de essência, determinando-o como Eros e não como Logos.[61] Dessa maneira, Marcuse mantém o conceito de essência como normativo, porém com novas características. O aspecto antropológico e natural está mais presente. A racionalidade de uma sociedade livre está enraizada na determinação da essência como Eros. Marcuse, no entanto, não crê que se trate de pura fantasia sua especulação sobre a sociedade livre, na medida em que as condições materiais[62] para a realização dessa sociedade existem. A realização da razão converte-se, então, na organização da sociedade que libere a energia erótica dos indivíduos, desenvolvendo-os física e intelectualmente. Na medida em que a nova racionalidade é incompatível com a estrutura repressiva da sociedade capitalista, seria contraditório afirmar, como ocorreu nos anos 1960, que Marcuse defendesse a convivência de uma contracultura com a cultura existente ou que defendesse a liberdade sexual independentemente das condições de opressão. De fato, seria ilusório acreditar que a revolução sexual dos anos 1960 por si só pudesse levar à emancipação humana. Mais do que isso, Marcuse também reivindica a crítica da economia política e da indústria cultural. Por outro lado, afirma que a racionalidade sensual liberaria tanto o prazer quanto uma nova sensibilidade. Essa racionalidade conteria "suas próprias leis morais".[63] Assim, Marcuse pretende indicar que não se trata de uma liberdade sem limites, o que seria irracional. As características morais dessa racionalidade implicam a não repressão e a distinção entre neces-

---

61 Ver capítulo 2 deste livro.

62 Isto é, a capacidade existente para a satisfação das necessidades básicas. O problema, porém, é que não há nem produção nem distribuição planejada para satisfazer o todo na medida em que o sistema produtivo visa o seu próprio lucro e não o bem-estar do todo.

63 "O que distingue o prazer da satisfação cega de carência é a recusa do instinto em esgotar-se numa satisfação imediata, sua habilidade de construir e usar barreiras para intensificar a realização" (Marcuse, 1966, p.227).

sidades verdadeiras e falsas. Isto é, relacionam-se àquilo que possibilita o desenvolvimento humano em geral e não sua repressão, considerando como necessidades falsas, tudo o que leve à não realização humana.

A elaboração utópica de Marcuse parte de uma concepção de razão objetiva, especialmente hegeliana, a qual deveria tomar corpo na história. Tal concepção é criticada e reformulada tendo em vista tanto o desenvolvimento teórico de Marx quanto as consequências práticas da filosofia de Hegel. Mas mais do que isso, a crítica ao desenvolvimento do movimento marxista (especialmente social-democrata e comunista) cuja política propiciou a derrota do próprio movimento, com a ascensão do nacional-socialismo e do stalinismo. A perspectiva utópica, sonhando com a satisfação plena das necessidades e a emancipação humana, foi desenhada num período no qual as utopias foram apagadas pela crise generalizada e mais ainda com a guerra. Entretanto, a realidade conjuntural, tanto da Segunda Guerra para *Razão e revolução* quanto da guerra fria para *Eros e civilização*, está presente na elaboração de Marcuse.

Desse modo, Marcuse desenvolve uma "estratégia política" a partir de sua articulação entre filosofia e crítica social. De fato, todo o projeto de Marcuse mantém a teoria e a filosofia como base para a articulação de todo o seu desenvolvimento. A utilização de conceitos de essência e razão como parâmetros normativos para a crítica social e para a especulação utópica revela o uso filosófico de Marcuse. Assim, ao postular que a felicidade teria superado a razão na teoria materialista, não estaria abandonando a razão a favor da "irracionalidade", mas sim a incorporando à felicidade. A noção de racionalidade da gratificação resulta da elaboração teórica anterior de Marcuse. Por intermédio dessa noção, Marcuse estabelece novos parâmetros normativos. Desse modo, desenvolveu a crítica à sociedade afluente em *O homem unidimensional* e seus livros posteriores. Tal crítica se deve ao esforço para divulgar suas ideias e combater a racionalidade da dominação.

4
A crítica da razão subjetiva, racionalidade tecnológica e unidimensional

Os textos de Marcuse dos anos 1940 publicados postumamente revelam seu esforço crítico no combate à racionalidade tecnológica e instrumental, esboçando o que posteriormente ficou conhecido como pensamento unidimensional. Ele prosseguiu com o projeto da teoria crítica, mantendo a perspectiva marxista e a elaboração utópica conjuntamente com a crítica à estrutura social e à cultura ideológica. Mesmo reservando um grande papel para a teoria, ele foi capaz de afirmar: "Não sou pessoa de deixar 'mensagens em garrafa'" (Marcuse, 1999a, p.311 [p.233]. Estava rebatendo uma afirmação atribuída a Adorno segundo a qual os esforços teóricos do Instituto seriam "mensagens numa garrafa". Isto é, havia a compreensão da dificuldade de entendimento desses esforços naquele presente, e a esperança de que o futuro fosse mais generoso.

Marcuse, ao contrário, pretendia debater e envolver-se com os problemas do presente.[1] Seu trabalho no governo norte-americano, por um lado, permitiu-lhe a possibilidade de envolver-se politicamente com questões delicadas como a "desnazificação" da Alemanha no pós-guerra; por outro, o relativo "isolamento" de Marcuse em relação ao Instituto e ao meio acadêmico o manteve "obscuro" naquele período.

1 Adorno também se refere à não participação (*Nichtmitmachung*) como uma atitude política legítima e necessária naquelas circunstâncias.

Nesse sentido, pode-se considerar que tenha ocorrido o oposto do desejado por ele: deixou mensagens na garrafa, inconscientemente. Nos anos 1960, a grande popularidade que obteve com *O homem unidimensional* [1964] extrapolou a recepção original de livros, como *Eros e civilização* e *Razão e revolução*, os quais tiveram um público reduzido na época respectiva de lançamento.

A crítica à razão e à racionalidade faz parte dos escritos do Instituto desde a década de 1930. Visava inicialmente as formas "distorcidas" da razão que produziram regimes totalitários. Em parte tratava-se de explicar como puderam acontecer tais regimes com grande apoio popular, e com um discurso de um capitalismo altamente administrativo e eficiente. Esses regimes possuíam uma aparência de racionalidade ao mesmo tempo em que praticavam barbaridades altamente irracionais.

A perspectiva de realização da razão, como colocara Marcuse em seus textos dos anos 1930 e em *Razão e revolução*, parecia cada vez mais distante. A razão objetiva, no desdobramento prático, parecia ceder cada vez mais espaço à razão subjetiva.[2] Essa tendência "subjetiva" da razão fora discutida por Horkheimer e Marcuse como negação, eclipse ou fim da razão.[3] Não seria destrutiva apenas para a razão, mas também para toda a humanidade.

Essa tendência foi caracterizada num sentido mais amplo como teoria tradicional por estar enraizada no racionalismo clássico. Isso, porém, não significa que haja uma linha reta do racionalismo cartesiano para o positivismo e muito menos para as teorias fascistas. Significa que há uma base comum desde a filosofia de Descartes, cujo método analítico[4] estendeu-se da filosofia para as ciências. A filosofia empirista

2 "Dentro da visão subjetivista, quando o termo 'razão' é usado para conotar uma coisa ou uma ideia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não com o objeto ou conceito em si mesmo" (Horkheimer, 2004, p.5, tradução minha).

3 Basta observar os títulos dos ensaios de Horkheimer desse período: "The end of reason" [1941], "The eclipse of reason" [1947], "Reason against itself: some remarks on Enlightenment" [1947].

4 Caracterizado especialmente pela divisão dos objetos, enumeração de fatos, separação cognitiva entre mente e corpo, dentre outros aspectos.

privilegiou o método experimental. O conceito de razão foi sendo reduzido em seu significado; identificado à certeza e verdade, passou também a possuir um valor utilitário, como no pragmatismo. A razão era cada vez mais direcionada a fins práticos imediatos, como aqueles que visam extrair maior produtividade e lucro. Assim, a razão foi sendo cada vez mais ceifada de sua visão de totalidade, para uma visão mais unilateral. Tornava-se assim um eficiente instrumento de dominação.[5]

O positivismo

Em *Razão e revolução*, Marcuse (1988) apresenta a história do positivismo e da filosofia positiva em Saint-Simon, Auguste Comte, Friedrich Stahl e Lorenz von Stein. A filosofia positiva, por um lado, é contraposta à filosofia negativa de Hegel; por outro, e ao mesmo tempo, é colocada ante o desenvolvimento histórico. Há uma vinculação entre a teoria do conhecimento e a teoria política da filosofia positiva da qual deriva o positivismo.

Marcuse estabelece claramente o surgimento da filosofia positiva como reação à negatividade da filosofia hegeliana. Segundo a filosofia positiva, a filosofia de Hegel, ao negar a realidade dada buscando as potencialidades não realizadas por trás da aparência, seria incapaz de conhecer a realidade. Desse problema cognitivo chega-se à questão política:

---

5 Horkheimer (1941, p.366, tradução minha), em "The end of reason", afirma: "Os conceitos fundamentais da civilização estão num processo de rápido de decadência. A nova geração não sente mais qualquer confiança neles, e o fascismo reforçou sua suspeita. A questão de saber até que ponto estes conceitos são válidos em absoluto mais do que nunca clama por resposta. O conceito decisivo entre eles era aquele da razão, e a filosofia não conhecia nenhum princípio superior...". E mais adiante: "Contudo, a razão não foi cancelada completamente com o vocabulário daqueles que estão atualizados, mas foi apenas reduzida a seu significado pragmático muito mais radicalmente do que nunca" (ibidem, p.367-8, tradução minha).

> Os líderes políticos alemães viam claramente que a filosofia de Hegel, longe de justificar a forma concreta que o Estado havia assumido, continha, ao contrário, um instrumento para a destruição deste Estado. Em tal situação, a filosofia positiva se oferecia como a salvação ideológica indicada. (Marcuse, 1988, p.297 [p.326])

A filosofia positiva mais do que qualquer outra precedente buscou justificar e entrar em acordo com a ordem social existente.[6] Essa justificação processou-se desde o método cognitivo (Horkheimer, 1937) na filosofia e nas ciências até sua configuração ideológica. Segundo Marcuse, a filosofia positiva incorporou em si a reificação do sistema.[7] Ao mesmo tempo que atacava o racionalismo crítico, buscando evitar qualquer sujeição da realidade à razão transcendental, a filosofia positiva pretendia alcançar uma objetividade isenta, considerando o mundo governado por leis universalmente válidas. O ataque do positivismo à filosofia transcendental teve no avanço científico um grande aliado na medida em que privilegiava o modelo das ciências da natureza, por meio da observação e da valorização dos fatos. Por um lado, o método positivista teve o mérito de combater e destruir muitas ilusões teológicas e metafísicas ao ater-se à necessidade objetiva; por outro, esse ater-se aos fatos e aos objetos independentemente da reflexão crítica do sujeito levou-a à perda do potencial crítico e a um distanciamento da própria realidade material. Na medida em que os fatos, os objetos e mesmo as relações sociais são tratados pela pura objetividade, universalmente dada, eles são facilmente abstraídos da realidade material. A aplicação do método científico, a verificação pela observação, como universalmente válidas, levaram a uma adesão acrítica à realidade dada.

> Entretanto, a oposição positivista ao princípio de que os fatos comuns da experiência devessem ser justificados ante o tribunal da razão, impedia

6 "Raramente, no passado, qualquer filosofia insistiu com tanto vigor e tão abertamente em que ela mesma fosse utilizada para a manutenção da autoridade dominante e para a proteção do interesse estabelecido, contra toda e qualquer investida revolucionária" (Marcuse, 1988, p.313 [p.345]).

7 Cf. Lukács (1989), "As antinomias do pensamento burguês".

> que aqueles "dados" fossem interpretados em termos de uma *crítica* que compreendesse o *dado mesmo*. Nunca houve mais tal crítica na ciência. Em conclusão, o positivismo veio facilitar a sujeição do pensamento a qualquer outra coisa que existisse e que manifestasse o poder de durar na experiência. (Marcuse, 1988, p.298)

O fato, como observação neutra da realidade, significava não só um objeto da ciência natural, como a física, mas também um objeto da realidade social, como, no dizer de Durkheim, "fato social". Com o fato, como recorte da natureza ou da sociedade, a ciência pôde desenvolver-se objetivamente, independentemente de qualquer sujeito. O uso da matemática foi considerado um fator de precisão nas teorias científicas, e mesmo como algo que conferia o caráter científico à ciência.[8]

A história desse processo teve seu início com a filosofia racionalista cartesiana. Segundo Marcuse, o racionalismo cartesiano, na medida em que o próprio Descartes não se manifestara claramente sobre questões econômicas ou políticas, expressava tão somente o modo de pensar da burguesia nascente, sua consciência, sua individualidade, e seu método de conhecimento (Marcuse, 1968b, p.43-87 [1936]). Todavia, no desabrochar do positivismo, o que estava em questão era o próprio regime político. Apesar de os pensadores positivistas se colocarem contra o *Ancien Régime*, estavam muito preocupados com as consequências da Revolução Francesa.

Marcuse aponta Saint-Simon como o fundador do positivismo especialmente por reivindicar para a teoria social o mesmo método das ciências de observação em detrimento das ciências especulativas e também por considerar a sociedade humana da mesma maneira que a natureza. Saint-Simon inspirou-se com entusiasmo no desenvolvimento industrial buscando sua aproximação da filosofia. O progresso era considerado um desenvolvimento dado por leis objetivas e naturais. Sua análise do processo econômico era fundamentalmente liberal: a

8 O modelo da física como ciência foi considerado exemplar para as demais ciências. As ciências humanas, por sua vez, enfrentaram esse problema, o critério de cientificidade. As ciências sociais, por exemplo, apelaram a cálculos estatísticos para validar-se como ciência.

libertação dos indivíduos era para que pudessem trabalhar. Sua posição inicial sobre a nova ordem econômica era otimista, acreditava que o progresso econômico levaria a um progresso social que acabaria com os antagonismos. Entretanto, Saint-Simon reverteu sua posição sobre a teoria social ao levar em consideração o efetivo desenvolvimento do capitalismo. Seu discípulo Bazard reconheceu o sistema industrial como um sistema de exploração.

> O positivismo de Saint-Simon converteu-se, portanto, no seu oposto. Suas conclusões originais haviam exaltado o liberalismo, mas agora ele sabia que o sistema subjacente a este liberalismo trazia consigo o germe da sua própria destruição. (Marcuse, 1988, p.304 [p.334])

Esse reconhecimento chega a tal ponto que a revolução é justificada: ela seria necessária para realizar as ideias progressistas, como as de liberdade, igualdade, e busca da felicidade. Nesse sentido, a *Doctrine Saint-Simonienne* poderia aparecer como revolucionária por refletir as conturbações sociais da época. A observação dos fatos levou Saint-Simon a reconhecer os problemas sociais decorrentes da estrutura econômica da sociedade.

> Apenas seis meses depois que Saint-Simon inaugurou o positivismo, a teoria social elaborava esta refutação radical da ordem social pela qual ele havia justificado sua nova filosofia. O "sistema industrial" passou a ser considerado como sistema da exploração capitalista. A doutrina do equilíbrio harmonioso foi substituída pela doutrina da crise inerente. Deu-se um novo sentido à ideia de progresso: o progresso econômico não significa necessariamente o progresso humano, – sob o capitalismo, o progresso se fez às expensas da liberdade e da razão. (ibidem, p.308 [p.339])

Marcuse mostra como o desenvolvimento da conjuntura sociopolítica pode ser mais forte do que a interpretação teórica construída sob o impacto da própria conjuntura. A verdade derivada dos fatos parece não se sustentar nos próprios fatos. A tentativa de Saint-Simon de prestigiar o progresso econômico como progresso social foi contraditada

pelo próprio progresso econômico. Sismondi é citado como um autor crítico ao procedimento positivista, segundo o qual a economia política seria uma ciência independente das relações humanas, como uma ciência apenas de cálculos. Ao relacionar economia e sociedade, Sismondi conclui pela iniquidade do capitalismo, constatando as contradições econômicas entre a crescente riqueza e a igual crescente miséria. Desse modo, critica a filosofia do progresso, a competitividade, o modo de produção e a distribuição salarial, o liberalismo político (o Estado deveria proteger a sociedade) etc. A menção a Sismondi é feita para contrastar com a filosofia de Comte, que, quase uma década após Sismondi, aparece como um retrocesso em relação à crítica do progresso.

De fato, Comte estabelece sua filosofia não só como aceitação da ordem estabelecida, mas especialmente como sua justificação ideológica. Se se pode pensar que Saint-Simon teria oscilado entre a filosofia positiva e a negatividade da realidade, isso não ocorre em Comte. Para ele, a teoria social é positiva, e é ciência na medida em que renuncia à crítica filosófica. Segundo Marcuse, o termo "positivo" significa exatamente a passagem do caráter filosófico (especulativo) para o científico. A sociologia, para Comte, deve ocupar-se com fatos e não com ilusões transcendentais, com conhecimento utilizável e não com contemplação ociosa, com certeza e não com dúvida e indecisão, com organização e não com negação e destruição. A nova sociologia é descritiva, está vinculada aos fatos da ordem social vigente, a qual necessita de correção e aperfeiçoamento e deve evitar qualquer tentativa de negá-la ou superá-la. Nesse sentido, a sociologia positiva tem como interesse conceitual justificar a ordem existente (ibidem, p.310 [p.341]).

Marcuse mede o papel da filosofia positiva em relação ao período histórico em que se desenvolveu e não somente em relação à filosofia negativa de Hegel. Não nega o caráter progressista que o positivismo teve no século XVIII na luta contra o *Ancien Régime*. Mas o positivismo não era a única filosofia, o Iluminismo defendia com mais intransigência o racionalismo. A perspectiva iluminista era a de realizar a liberdade e a felicidade dos indivíduos materialmente. Tal perspectiva, no entanto, não era um fato na medida em que o governo vigente não correspondia totalmente a esse anseio, mas sim uma meta. Mais ainda:

essa perspectiva, colocada como verdade a ser alcançada, é derivada não dos fatos, mas sim da análise filosófica. O positivismo anula tal pretensão da filosofia, retirando-lhe toda possibilidade de especular criticamente sobre a organização humana. Ele se articula e se desenvolve contra as tendências "negativas" da sociedade. Para Marcuse, o positivismo aparecia como defesa ideológica da sociedade de classe média, abrigando em si o germe do autoritarismo.

"Ordem e progresso" é a frase que resume a política positivista. Essa relação contraditória é resolvida pela determinação de progresso como progresso material (tecnológico) e progresso do conhecimento, e não como progresso social. A estrutura social deve ser preservada, mantendo-se estática. A ordem é necessária para a manutenção da estrutura social com o objetivo de garantir o progresso. Enquanto a dialética se coloca como negativa e busca a desestabilização da presente ordem, o positivismo busca justamente a estabilidade. Ele entende a sociedade a partir de uma harmonia natural; a dialética, ao contrário, a entende por seu caráter antagônico. A busca da felicidade, para o positivismo, deve ser alcançada mediante o trabalho, que suscita competitividade na medida em que os indivíduos são considerados egoístas. Mas, ao mesmo tempo em que defende a competitividade, busca dissolver os indivíduos numa massa submetida aos interesses do Estado.[9] A resignação e a submissão são características exaltadas pelo positivismo de Comte. Marcuse salienta que isso se deve à modificação no conceito de sujeito do racionalismo. Mais especificamente trata-se da relação do conceito de evidência e de sujeito. Descartes determinara o sujeito como pensante e, portanto, ativo. A evidência da verdade brota do sujeito. No positivismo, ao contrário, o sujeito é perceptivo e a evidência passa a ser relacionada à percepção e à recepção. A observação científica é evidência. Desse modo, acomoda-se o conceito de sujeito ao conceito de ordem configurando a "estática social".

9 "O indivíduo quase não tem lugar na sociologia de Comte, onde é inteiramente absorvido pela sociedade, e o Estado é um mero subproduto de leis inexoráveis que governam o progresso social" (Marcuse, 1988, p.325 [p.359]).

O positivismo reconhece que a sociedade não é estática, nem perfeita. O movimento da sociedade visa a perfeição como evolução, aprimoramento. O progresso ocorre segundo leis naturais que excluem todos os elementos negativos. Para isso, a teoria positivista assume o relativismo. Tal relativismo é puramente metodológico e visa acomodar a teoria aos problemas relacionados aos métodos de observação. Com o relativismo, a teoria positivista torna-se facilmente adaptável a mudanças contextuais. Na medida em que tanto a verdade quanto a realidade são relativas e há diversas concorrências para o desenvolvimento histórico, cultural e científico, o esforço revolucionário para "melhorar" a estrutura social torna-se inútil. Segundo Marcuse (1988, p.321 [p.355]), o relativismo leva à "teoria positiva da autoridade". Essa teoria é combinada com o apelo à tolerância, que deveria servir não aos que se opõem ao sistema, mas àqueles que se opõem a esses. Isto é, significa tolerar também as forças do atraso e da reação. Marcuse conclui que isso favorecia aqueles que se beneficiavam do sistema.[10]

O proletariado merece de Comte quase a mesma atenção que Marx lhe dispensou. Mas não se trata de uma classe revolucionária. A tarefa da sociologia positiva é refutar a conhecida tese de Marx do empobrecimento da classe trabalhadora a par do enriquecimento da sociedade burguesa. Ao mesmo tempo, dever-se-ia buscar a harmonia social para a garantia da ordem e do progresso, mediante reformas sociais. Cabe lembrar, no entanto, a recomendação de Comte de sua filosofia aos militares, os quais seriam os mais habilitados para a garantia da ordem social,[11] sendo, porém, a educação e depois o trabalho os primeiros meios de garantia da ordem. A sociedade deveria administrar as possíveis contradições sociais e resolvê-las a contento, estando cada classe em seu respectivo lugar.

Neste breve resumo da exposição de Marcuse, percebem-se algumas características que serão desenvolvidas no fascismo (e/ou totali-

---

10 Mais tarde Marcuse escreverá sobre a tolerância na sociedade democrática, "Repressive Tolerance" [Tolerância repressiva] [1965].

11 Pode-se dizer que em certa medida Comte teve êxito entre os militares. Nem é preciso citar o caso brasileiro que possui o lema de Comte em sua bandeira nacional.

tarismos). A exaltação da resignação, a defesa da autoridade, a estática social, e a administração social mediante leis universais naturais são alguns exemplos. A base disso é a teoria do conhecimento do positivismo que parte do racionalismo e se volta contra ele. A assunção do método das ciências naturais, a observação, o fato teriam retirado o caráter crítico dessa teoria que no limite seria antifilosófica. Embora Marcuse ainda não comente, do positivismo ao fascismo é a passagem da justificação da ordem estabelecida para a sua defesa militante e intransigente. De Saint-Simon a Comte é possível perceber como se estabelece essa passagem em menor grau. Enquanto Saint-Simon ao final buscou reverter sua posição para uma crítica social, Comte manteve firme sua perspectiva positivista até a assunção religiosa da deusa *Humanité*.

Marcuse menciona ainda Stahl e Stein como nomes importantes do positivismo na Alemanha. O primeiro reuniu concepções que foram de importância para a formação da ideologia do nacional-socialismo. O antirracionalismo, o naturalismo, o personalismo, o ataque aos universais são algumas dessas concepções. Lorenz von Stein, por sua vez, pretendeu seguir o caminho de Hegel, sendo considerado influência para Marx e Engels. Marcuse desmente tal afirmação apenas mostrando que os resultados de ambas as teorias são diametralmente opostos. Ele caracteriza o pensamento de Stein como "dialética reificada". A reificação teria sido incorporada à sua teoria ao desvincular o método da base ontológica, considerando as relações entre as coisas em si mesmas, independentemente dos homens. A reificação é considerada "natural", o que retira do método seu caráter crítico. Segundo Marcuse, a "dialética hegeliana" de Stein chega a um tal ponto que não consegue mais avançar; retrocede, então, seguindo as ideias da sociologia positiva. A teoria da mudança social de Stein reconhece duas possibilidades: a reforma social e a revolução. A revolução ocorre quando a classe dirigente não cede nem reconhece direitos. Para ele, no caso do proletariado, a vitória obtida por meio da revolução seria um desastre, na medida em que se trata do "triunfo da servidão". O proletariado não é o setor mais forte nem o melhor da sociedade. No fundo, Stein faz a defesa da sociedade capitalista, denominada por ele de "sociedade aquisitiva".

A "importância" de Stein está na proximidade de suas concepções de algumas versões do marxismo. O vínculo entre dialética e leis naturais e objetivas, a crítica ao sistema socioeconômico que visa, no fundo, mais defendê-lo do que o ultrapassar, o personalismo são alguns elementos que neutralizaram o poder crítico da dialética. Bernstein e Kautsky, por exemplo, de modos diferentes, defenderam posições reformistas para a teoria marxista. Bernstein defendia a evolução natural como caminho para o socialismo e não a via revolucionária. Essa defesa partia da autoridade dos fatos e de uma compreensão negativa da dialética, considerada como "elemento traiçoeiro da doutrina marxista". Para Marcuse (1988, p.361 [p.399]), isso "equivalia à restauração do senso comum como instrumento de conhecimento". Ao privilegiar os fatos em si, pela observação, e colocar as leis sociais como leis naturais, o revisionismo falsificava a teoria de Marx.

Marcuse mostra como a teoria do conhecimento é fundamental para a compreensão e o agir político. É nesse sentido que os desvios na compreensão da teoria marxista levaram a erros políticos praticados, por exemplo, pela social-democracia alemã. O principal desvio refere-se à dialética, considerada distintiva e fundamental para a teoria marxista, por suas interconexões e inter-relações entre os elementos do todo e a perspectiva da totalidade.[12]

Com a afirmação: "Na filosofia, a verdade é um processo real, que não cabe em uma proposição", Marcuse (1988, p.103 [p.100]) expressa uma crítica a todo positivismo. O positivismo recorta a realidade em fatos, buscando a objetividade e prescindindo do sujeito. Dessa maneira, o positivismo capta a realidade mais por seus aspectos fixos e estáticos do que por sua dinâmica. A teoria do conhecimento tem responsabilidade sobre o agir político e consequentemente histórico, na medida em que se pretende conformar a realidade à compreensão que dela se tem. Mais do que outras teorias apropriadas pela prática política, o positivismo procurou constituir-se em teoria política para a defesa da ordem estabelecida.

---

12 Marcuse menciona que Lenin, para criticar a visão de Trotsky e Bukharin sobre os sindicatos, parte da pobreza do pensamento dialético deles para chegar a seus equívocos políticos (cf. Marcuse, 1988, p.363 [p.401]).

Assim, Marcuse mostra como os ataques à filosofia de Hegel e as más interpretações dessa filosofia, segundo uma perspectiva positiva, inspiraram o fascismo. Gentile, por exemplo, autor de "Os fundamentos do fascismo", partiu da filosofia de Hegel, mas dela logo se distanciou. Ao defender a prática como fonte de verdade, e que a única realidade é o ato do pensamento, chegou a afirmar que "as verdadeiras decisões do Duce são aquelas que, formuladas, são ao mesmo tempo executadas" (ibidem, p.370 [p.409]).

Segundo Marcuse, a organização fascista para se impor e manter necessitava de uma reestruturação total na esfera da cultura. Na Alemanha isso era mais candente por causa da constituição anterior de um Estado forte, o *Rechtsstaat*, "um sistema político racional completo, com esferas e direitos e liberdades demarcadas e reconhecidas, que não poderiam ser utilizadas pelo novo regime autoritário" (ibidem, p.372 [p.412]). Os fundamentos desse Estado nem a República de Weimar teria conseguido abalar. Para o estabelecimento do regime autoritário era necessário atingir os fundamentos do *Rechsstaat* de tal modo que a sociedade não se desse conta da imposição autoritária. A sociedade deveria não só "aceitar", mas também "aderir" ao novo regime. Por isso, os principais teóricos do nacional-socialismo investiram contra o idealismo alemão. Em muitos sentidos, os ataques desses teóricos se assemelham às teorias positivistas, como a de Stahl e Stein. Alfred Rosenberg, por exemplo, desenvolve uma teoria contra o "Estado" a favor do povo (*Volk*). Carl Schmitt, principal filósofo político do nacional-socialismo, substituiu a "dicotomia" entre Estado e sociedade por uma tríade: Estado, "movimento" (o partido) e povo (*Volk*). Tratava-se de combater o indivíduo, dando plenos direitos e deveres à comunidade, de tal modo que a importância do indivíduo fosse reduzida a quase zero. O Estado como razão, como o idealismo o entendia, um todo racional governado por leis universais, era intolerável para o nacional-socialismo. Sua realidade política deveria ser determinada pelo "movimento" e sua liderança.

O antirracionalismo dos teóricos do nacional-socialismo, do fascismo e do positivismo[13] não significa a aniquilação da razão como tal,

13 Não há o propósito de identificar necessariamente o positivismo com o fascismo.

na medida em que a substituem por uma aparência de razão.[14] A razão não poderia ser considerada como única, como aquela que preserva os ideais de liberdade, felicidade, igualdade dos homens. O desenvolvimento do positivismo a partir do racionalismo clássico propiciou o surgimento de teorias autoritárias deslocando o conceito de razão para um plano mais utilitário. Não se tratava mais do Estado como meio de realização da razão, mas da razão como meio para o Estado gerir a produtividade e lucro do sistema.[15]

---

14 "A nova ordem do fascismo é a Razão revelando-se como não razão" (Horkheimer, 1941, p.387).

15 Em 1954 apareceu um epílogo suplementar a *Razão e revolução*. Marcuse parece lamentar o destino mundial pós-guerra. Havia uma perspectiva de que, com a derrota do fascismo e do nacional-socialismo, houvesse um impulso maior para a emancipação humana. Aliás, foi tema de propaganda norte-americana: a vitória da liberdade. Mas isso não aconteceu. A guerra fria foi apenas um episódio entre outros que desmentiram a perspectiva de liberdade. Mesmo assim, Marcuse manteve sua análise em termos da realização da razão: "A derrota do Fascismo e do Nacional-Socialismo não deteve a inclinação para o totalitarismo. A liberdade está em retirada – tanto no domínio do pensamento como no da sociedade. Nem a Razão hegeliana, nem a Razão marxista se aproximaram da realização; nem o desenvolvimento do Espírito, nem o da Revolução tomaram a forma visada pela teoria dialética. E, contudo, os desvios eram inerentes à estrutura mesma que essa teoria havia revelado – eles não vieram de fora; nem de modo inesperado" (Marcuse, 1988, p.401 [p.433]). A guerra fria, o fracasso das revoluções centro-europeias, a racionalidade tecnológica não levaram de todo Marcuse ao pessimismo. Ele conclui: "A ideia de uma forma diferente de Razão e Liberdade, sonhada tanto pelo idealismo dialético como pelo materialismo, ainda parece uma Utopia. Mas o triunfo das forças retrógradas e conservadoras não desmerece a verdade desta Utopia. A mobilização total da sociedade contra a libertação definitiva do indivíduo, que constitui o conteúdo histórico do presente período, mostra quão real é a possibilidade desta libertação" (ibidem, p.407 [p.437]).

A racionalidade tecnológica e o fim do indivíduo

I

Em "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna" [1941], Marcuse (1999a) analisa o lugar do indivíduo na sociedade moderna. O texto foi publicado em inglês e possui diversas referências a autores norte-americanos, como Lewis Mumford, Thorstein Veblen, dentre outros. Por um lado, isso mostra o processo de adaptação ao público norte-americano; por outro, trata-se do lugar do indivíduo numa sociedade "afluente", como a norte-americana. A referência ao nacional-socialismo é feita *en passant*, mas também está presente.

Segundo Marcuse, o Terceiro Reich apresenta uma economia altamente racionalizada, seu Estado é uma forma de tecnocracia. Sua produção visa tanto o lucro quanto possibilidades imperialistas (armas), para isso requer eficiência. Mas o uso do poder tecnológico como instrumento de manipulação não é exclusivo do nacional-socialismo. Aliás, não é o aspecto econômico que diferencia o imperialismo nacional-socialista do norte-americano, embora tenha peso, mas sim o papel do indivíduo.

Enquanto no nacional-socialismo se buscava diminuir o papel do indivíduo em favor da comunidade, do *Volk*, nos Estados Unidos ocorria a exaltação do indivíduo segundo a doutrina liberal do *self-made man*. A sociedade norte-americana se constituiu mediante o estímulo à competitividade, pela qual o homem com vontade e ambição se faz a si mesmo. Pode-se dizer que, além do poderio bélico e econômico baseado na doutrina do "destino manifesto", o imperialismo norte-americano se fez mediante seus produtos de consumo, incluindo os produtos culturais (cinema, música etc.).[16]

Marcuse mostra, no entanto, que o indivíduo louvado pela cultura norte-americana não é o indivíduo real. Apesar de a individualidade não ter desaparecido, o sujeito deixou de ser economicamente livre

16 Adorno e Horkheimer elaboraram sua crítica à cultura norte-americana como "indústria cultural" em sua *Dialética do esclarecimento*.

para tornar-se objeto da organização e coordenação em larga escala. O indivíduo está inserido num processo de produção no qual a tecnologia coloca não só uma nova racionalidade como também novos padrões de individualidade. A tecnologia, tal como Marcuse define, é relacionada ao modo de produção em sua totalidade, com seus instrumentos e dispositivos, mas também se relaciona à administração e eficiência do processo produtivo.[17]

Dessa forma, o indivíduo eficiente, produtivo, é aquele que mostra desempenho adequado às demandas da produção, de tal modo que sua liberdade ficou submersa na eficiência. Marcuse cita o exemplo de um homem que viaja de carro, tem seu trajeto, onde parar, o que observar, já delineados. A conclusão: outros pensaram por ele. Seguir normas, leis, instruções, manuais é uma atitude posta de tal modo que retira a autonomia crítica do indivíduo que apenas as segue.[18]

A tecnologia na teoria marxista está relacionada ao aumento na taxa da mais-valia relativa, que é o montante de tempo trabalhado não pago sem aumento do tempo total trabalhado. Para aumentar a taxa de mais-valia, que representa o lucro do capitalista, são necessários investimentos para melhoria e eficiência tanto das máquinas quanto dos trabalhadores e também do próprio sistema administrativo. O sistema taylorista, depois aperfeiçoado como fordismo, inovou a linha de produção aumentando sua eficiência ao mesmo tempo em que os trabalhadores tinham suas habilidades restritas a movimentos repetitivos. A administração e o gerenciamento das empresas buscaram o aumento da eficiência dos empregados. A modificação de postura, o uso de música ambiente e de determinadas cores, os cuidados com a

---

17 É certo que se pode estender para além da produção em si, por exemplo, para o consumo, mas a totalidade é o próprio sistema produtivo.

18 Horkheimer cita um exemplo semelhante ao comparar o automóvel com a carruagem: "À parte o fato de que o automóvel está ao alcance de uma percentagem muito maior da população do que a carruagem em seus dias, o automóvel é mais rápido e eficiente, requer menos cuidado e é talvez mais manobrável. Contudo, o acréscimo de liberdade trouxe uma mudança no caráter da liberdade. É como se as inúmeras leis, normas e instruções que devemos cumprir dirigissem o carro e não nós" (Horkheimer, 2004, p.67, tradução minha).

nutrição, dentre outros procedimentos, tudo isso visava a eficiência produtiva. O uso de medidas comparativas, especialmente o caso do operário padrão, foi um dos principais instrumentos dessa tecnologia da eficiência.[19]

Marcuse mostra como determinadas tecnologias trouxeram benefícios reais aos homens, mas também serviram para domesticá-los. A energia elétrica, por exemplo, aumentou a produtividade e propiciou o aparecimento de inúmeros inventos e novas tecnologias. A iluminação tanto pública (paga pelo Estado) quanto privada não só contribuiu para amortizar o custo da energia elétrica quanto modificou profundamente os hábitos da sociedade. O uso de aparelhos elétricos, como o rádio[20] e os eletrodomésticos, afetou o comportamento de seus consumidores, que passaram a tomá-los como critério de bem-estar,[21] de tal modo que os homens teriam dificuldade em realizar as mesmas tarefas sem eles. São criadas assim novas necessidades para os consumidores de mercadorias, algumas realmente úteis, outras verdadeiramente fúteis.

A tecnologia cria não só novos consumidores, como os molda completamente. A "simplificação" e "democratização" da vida quotidiana, que em parte se fez à custa da qualidade, levaram os homens a uma "acomodação" sobre sua prática diária. Mais ainda: o desenvolvimento da produção e a necessidade de lucro levaram à proliferação de supér-

---

19 Em *Eros e civilização*, Marcuse (1966, p.156, tradução minha) critica a eficiência e a produtividade caracterizando-as como resultado do princípio de desempenho. "Eficiência e repressão convergem: aumentar a produtividade do trabalho é o ideal sacrossanto tanto do stakhnovismo capitalista quanto stalinista".

20 Adorno e Horkheimer falam sobre a ilusão da gratuidade do rádio: "É de graça que escutamos, e cada nota da sinfonia é como que acompanhada de um sublime comercial anunciando que a sinfonia não é interrompida por comerciais – '*this concert is brought to you as public service*'. A ilusão realiza-se indiretamente através do lucro de todos os fabricantes de automóveis e sabão reunidos, que financiam as estações, e naturalmente através do aumento de vendas da indústria elétrica que produz os aparelhos de recepção" (Adorno e Horkheimer, 1985, p.148-9).

21 "As pessoas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, aparelho *hi-fi*, sobrado, equipamento de cozinha. O mesmo mecanismo que ata o indivíduo à sua sociedade mudou, e o controle social está ancorado nas novas necessidades que produziu" (Marcuse, 1991, p.29-30).

fluos[22] que passaram para os consumidores como algo essencial. Além disso, o desenvolvimento tecnológico avançou de tal maneira que o aperfeiçoamento de determinados objetos leva a se consumir os mesmos objetos com poucas diferenças de configuração ou com mudanças completas que levam a uma reforma completa do estoque caseiro.[23]

A ciência foi "apropriada" pela indústria capitalista para aumentar sua lucratividade, sendo ceifada de sua complexidade teórica, tomada apenas por seu aspecto prático e instrumental. A ciência e tecnologia estão cada vez mais a serviço da indústria e do capital.[24] Isso de tal modo que o lucro se tornou um imperativo maior do que o bem-estar da humanidade. Na medida em que as pesquisas científicas foram cada vez mais restritas às empresas que as financiavam, a ciência foi perdendo sua autonomia como processo de conhecimento humano.[25]

> O processo da máquina opera de acordo com as leis da física, mas da mesma forma opera com as leis da produção de massa. A eficácia em termos de razão tecnológica é, ao mesmo tempo, eficácia em termos de eficiência lucrativa, e a racionalização é, ao mesmo tempo, padronização e concentração monopolistas. (Marcuse, 1999a, p.81 [p.47])

---

22 A lista de supérfluos é enorme e pode ser questionada por este ou aquele. O cigarro e a bebida, por exemplo, por muito tempo foram considerados "essenciais" e até marcas de estilo pessoal. Hoje, são objeto de ações, antitabagismo e antialcoolismo.

23 O caso dos aparelhos de som é sintomático. O processo de "evolução" dos gramofones aos DVD não foi linear. Ele vai desde pequenas modificações, como acréscimo de um botão com alguma função, até grandes modificações, como a introdução do estéreo, a velocidade do disco, a modificação do disco de vinil para o disco a laser etc. As grandes modificações, por exemplo do LP para o CD, levaram à troca de LP por CD, já que não há compatibilidade, à custa do consumidor, na medida em que o preço do LP tornou-se cada vez menor. O mesmo vale para outras mercadorias. Adorno e Horkheimer (1985), na *Dialética do esclarecimento,* citam o exemplo do automóvel, cujas diferentes marcas e modelos são meramente acessórias.

24 Adorno e Horkheimer (1985), na *Dialética do esclarecimento,* criticam o desenvolvimento da ciência e sua relação com a indústria (cf. "O conceito de esclarecimento").

25 Por exemplo, o caso da indústria farmacêutica. Remédios fundamentais para a cura de determinadas doenças (como a aids) têm suas fórmulas registradas e guardadas para uso exclusivo do laboratório que as desenvolveu (patentes). A manipulação genética (alimentos transgênicos, clonagem humana) aparentemente desenvolve-se sem controle.

Para Marcuse esse processo é desenvolvido a partir de uma nova forma de racionalidade: a racionalidade tecnológica. O processo tecnológico afeta o todo, tanto a sociedade quanto o indivíduo, e nesse, tanto o corpo quanto a mente. Tanto na fábrica quanto fora dela o indivíduo está reificado, seus instintos, desejos e pensamentos são ingredientes do aparato. Tudo é mediado pelo processo da máquina, que absorve até a libido do indivíduo.[26] Marcuse cita como exemplo a paixão do homem por seu automóvel, na qual o automóvel é considerado como um ser vivo. O fetiche da mercadoria torna-se um processo natural. A racionalidade tecnológica reveste o comportamento dos homens, seja na sociedade, seja na vida privada.

Na medida em que o sistema se torna cada vez mais padronizado, a troca de um indivíduo por outro é indiferente; o indivíduo deixa de ser insubstituível. A proclamação de individualidade do liberalismo, a livre concorrência e o exercício das habilidades próprias dos indivíduos não fazem mais sentido, pois o indivíduo desde sua inserção no sistema educacional é treinado para adaptar-se ao processo da máquina. Assim, esse processo propaga-se para a ordem social, mesmo no descanso e lazer. Essa propaganda, feita abertamente no rádio e no cinema (na mídia em geral) ou feita implicitamente por outros meios, configura toda a racionalidade do sistema. A perda da individualidade ocorre por força dessa racionalidade e não por coação externa. A perda da liberdade do indivíduo não é sentida "como o trabalho de alguma força hostil e externa; ele renuncia à sua liberdade sob os ditames da própria razão" (Marcuse, 1999a, p.82 [p.48]).

A adaptação do indivíduo é medida por sua eficiência. Entretanto, essa eficiência não depende do indivíduo, é externa a ele. A eficiência padronizada

> se caracteriza pelo fato de que o desempenho individual é motivado, guiado, medido por padrões externos ao indivíduo, padrões que dizem respeito a tarefas e funções predeterminadas. O indivíduo eficiente é aquele cujo desempenho consiste numa ação somente enquanto seja a reação

26 Marcuse desenvolve essa temática em *Eros e civilização*.

> adequada às demandas objetivas do aparato, e a liberdade do indivíduo está confinada à seleção dos meios adequados para alcançar uma meta que ele não determinou. (ibidem, p.78 [p.44])

O indivíduo perde a liberdade e a autonomia justamente por causa daquilo que deveria assegurar sua liberdade. A técnica (como aplicação do conhecimento científico) sempre pareceu significar o domínio do homem sobre a natureza. Entretanto, a racionalidade tecnológica toma a eficiência como parâmetro, isto é, a produtividade, a padronização e o lucro, e não necessariamente o conhecimento, a ciência e o bem-estar da humanidade. Com a ideia de eficiência, a racionalidade perde todo o seu potencial crítico para se tornar uma força de ajuste e submissão.

> A autonomia da razão perde seu sentido na mesma medida em que os pensamentos, sentimentos e ações do homem são moldados pelas exigências técnicas do aparato que ele mesmo criou. A razão encontrou seu túmulo no sistema de controle, produção e consumo padronizados. Ali ela reina através das leis e mecanismos que asseguram a eficiência, a eficácia e a coerência deste sistema. (ibidem, p.89 [p.49])

Essa racionalidade atrofiada está na configuração do todo social, limitando as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos. Horkheimer (1976) também tratou do "declínio" do indivíduo,[27] num capítulo de *O eclipse da razão* [1947] denominado "Ascensão e declínio do indivíduo". Nesse capítulo, descreve a história do indivíduo especialmente do ponto de vista da história da filosofia, isto é, as diferentes conceituações do indivíduo na história da filosofia.[28] Horkheimer afirma que não se pode culpar a tecnologia nem a autopreservação pelo declínio do indivíduo, mas sim as "inter-relações dos seres humanos

27 Não se trata de "abandono" do indivíduo como infere Schoolman. Marcuse em seu ensaio cita o texto de Horkheimer (1941), "The end of reason".

28 Marcuse parece fazer um resumo da exposição de Horkheimer ao falar dos filósofos do individualismo. Ele menciona o conformismo cético de Hume, o pragmatismo de William James, Tocqueville que definira o individualismo em termos de aquiescência e resignação, resignação reafirmada por Benjamin Constant, e até o poeta Walt Whitman.

dentro do quadro específico do industrialismo". O que Horkheimer critica é o fetichismo que transforma a labuta, a invenção e a pesquisa humanas em ídolos.

> O declínio do indivíduo deve ser atribuído não às realizações técnicas do homem e nem mesmo no próprio homem – as pessoas são geralmente melhores do que pensam, dizem ou fazem – mas sim à atual estrutura e conteúdo da "mente objetiva", [sic] o espírito que penetra a vida social em todos os setores. Os modelos de pensamento e ação que as pessoas aceitam já preparados e fornecidos pelas agências de cultura de massas agem por sua vez no sentido de influenciar essa cultura como se fossem as ideias do próprio povo. A mente objetiva [sic] da nossa época cultua a indústria, a tecnologia e a racionalidade sem nenhum princípio que dê um sentido a essas categorias; espelha a pressão de um sistema econômico que não admite tréguas nem fugas. (Horkheimer, 2004, p.104, tradução minha)

Marcuse concorda com Horkheimer. O problema não está na tecnologia mesma, nem no uso que dela se faz, pois a produção de um determinado objeto já prevê sua utilidade (mesmo que não se efetive). A crítica é dirigida à racionalidade que organiza, administra, dita normas e parâmetros considerando a produtividade e o lucro. Seria injusto afirmar que seja Marcuse um tecnófobo. "A técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo" (Marcuse, 1999a, p.74 [p.41]).

O problema não é a tecnologia em si, mas o sistema sobre o qual ela se estrutura. Se a tecnologia impede o livre desenvolvimento do indivíduo, aqueles que se põem contra a tecnologia também o impediriam. Marcuse afirma que os programas antitecnológicos servem àqueles que entendem as necessidades humanas como subproduto da técnica. De fato, ele continua, os inimigos da técnica de pronto aliam-se à tecnocracia terrorista. Dá como exemplo a ideologia nacional-socialista do sangue e solo que exalta o camponês para fomentar o desenvolvimento industrial imperialista (ibidem, p.101 [p.63]). As filosofias da vida simples, da volta à natureza, ensinam os homens a

desacreditarem dos instrumentos que possibilitariam sua emancipação. A tecnologia possibilita a emancipação na medida em que facilita o processo de trabalho, o que poderia encaminhar para a abolição do trabalho. Entretanto, o desenvolvimento da racionalidade tecnológica leva o processo do trabalho para o oposto de sua abolição.

O ataque de Marcuse à tecnologia sob o capitalismo, portanto, justifica-se não como crítica à tecnologia, mas sim como crítica à racionalidade tecnológica, à perda da autonomia (tanto da razão quanto do indivíduo), à perda do potencial crítico. O potencial crítico relaciona-se diretamente aos critérios de verdade estabelecidos. Na sociedade capitalista da racionalidade tecnológica, a verdade também é tecnológica, no sentido de valores de verdade que respondem aos princípios de organização, de controle, conduta e administração do sistema. Segundo Marcuse, esses valores de verdade são padrões determinados externamente e contradizem os valores estabelecidos anteriormente pela sociedade individualista do liberalismo. Marcuse, no entanto, revela uma relação entre a racionalidade tecnológica e a racionalidade crítica: elas não são total e mutuamente excludentes. Há valores de verdade tecnológicos que são preservados e transformados em racionalidade crítica, da mesma forma que valores de verdade críticos podem ser convertidos em valores tecnológicos. Ele cita como exemplo afirmações que eram de domínio do movimento operário europeu e passaram para o domínio das forças denunciadas por aquele movimento (ibidem, p.85 [p.50]).[29]

Marcuse, referenciando-se especialmente na discussão de Max Weber sobre burocracia e democracia de massas, descreve o processo de incorporação dos grupos de oposição ao sistema quando esses grupos tornam-se partidos de massa e, consequentemente, desenvolvem burocracias de massa. A massa constitui-se de uma multidão de indivíduos, que parecem, no entanto, estar completamente dissolvidos na multidão. Marcuse, ao contrário de autores que defendem tal posição, afirma

29 "Os valores de verdade críticos, nascidos num movimento social de oposição, têm sua importância modificada quando este movimento se incorpora ao aparato" (ibidem, p.87 [p.52]).

que, no autoritarismo, ao invés da dissolução do indivíduo na massa o que se tem é a consumação do isolamento do indivíduo. No regime totalitário, os indivíduos encontram-se isolados com seus interesses particulares, mas são mobilizados conjuntamente em torno de ideais abstratos, como raça, sangue e solo, no caso do nacional-socialismo. Tal mobilização intensifica a atomização e o isolamento do indivíduo, cuja inserção na multidão não ocorre necessariamente por consciência ou por adesão a esses "nobres ideais", mas por imposição de padrões a seguir e às vezes pelo próprio uso do terror.

> A multidão é uma associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções 'naturais' e pessoais e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata, a saber, a busca do interesse próprio. Como membro de uma multidão, o homem se tornou o sujeito padronizado da autopreservação bruta. [...] Sim, é verdade que a multidão "une", mas une os sujeitos atomizados da autopreservação que estão desligados de tudo que transcende seus interesses e impulsos egoístas. A multidão é assim a antítese da "comunidade", e a realização pervertida da individualidade. (Marcuse, 1999a, p.88-9)

Na medida em que a massa ganha importância com o crescimento da racionalização, ela se torna uma força conservadora e o indivíduo adquire cada vez menos liberdade fora do padrão estabelecido. O indivíduo tem sua liberdade transformada de unidade de resistência e autonomia para maleabilidade e adaptação ao aparato. O indivíduo na multidão não é o mesmo do princípio individualista, é incapaz de capturar sua liberdade. Para a filosofia do individualismo, a tecnologia, como domínio do homem sobre a natureza, representava uma possibilidade de libertação, pois levaria à conquista da escassez e, segundo Marcuse, à transformação da competição em cooperação. Com esse processo, haveria a abolição da "multidão" em favor do indivíduo. Entretanto, o processo tecnológico, graças ao desenvolvimento da racionalidade tecnológica, atomizou os indivíduos agrupando-os numa massa cuja unidade só é mantida pela organização, coordenação e mobilização constantes.

Os indivíduos participam num processo de trabalho cada vez mais padronizado, no qual as funções só podem ser consideradas democratizadas na medida em que a produção, o consumo, a mecanização do trabalho e os equipamentos utilizados são padronizados e as funções intercambiáveis. A democratização das funções prometida pelo processo tecnológico, no entanto, foi reorganizada numa hierarquia baseada especialmente no poder e no "mérito" de um treinamento que qualquer um poderia ter. A educação e o treinamento dependem cada vez menos das habilidades e potencialidades individuais do que da capacidade social do indivíduo (sua posição econômica, poder de influência etc.). Os indivíduos são selecionados conforme sua capacidade de reproduzir os esquemas em tarefas predeterminadas. Aqueles que exercem o seu poder hierárquico, como engenheiros e especialistas, exercem esse poder de modo autocrático. Isso de tal modo que, segundo Marcuse, o "líder tecnológico" também é um "líder social". Eles podem se tornar líderes de massa e burocratas de massa, cuja função é implementar a racionalidade de submissão e fomentar uma harmonia ilusória entre o interesse privado e o coletivo. Essa harmonia é ilusória na medida em que defendem interesses particulares (mesmo que de grupos) postos como interesses gerais. O indivíduo tem a ilusão de encontrar seus interesses representados neste ou naquele grupo ou mesmo na multidão, porém não são seus verdadeiros interesses e sim aqueles que favorecem a lucratividade do sistema.[30]

A burocracia adquire maior peso na mesma medida em que a especialização e a padronização adquirem. Segundo Marcuse, a especialização atomiza mais ainda as massas e neutraliza os efeitos da democratização técnica. Nos países fascistas, a burocracia privada, semiprivada (partido) e pública são fundidas para a maior eficiência do sistema. A passagem do controle econômico para o controle político totalitário ocorreu mediante a forte utilização da eficiência, que é cobrada de maneira exigente até a coerção. O fascismo tem de mostrar sua eficiência para não sucumbir a quem for mais eficiente. Nos

30 Por exemplo, o corporativismo, pelo qual determinado grupo de trabalhadores defende seus próprios interesses em detrimento dos interesses universais da humanidade.

países democratas, não há a fusão entre as burocracias. Desse modo, a burocracia privada tem seu crescimento equilibrado pela burocracia pública. Marcuse acredita que a burocracia pública nesse caso poderia proteger o povo da invasão dos interesses privados.[31]

Marcuse tem o cuidado de afirmar que o proletariado de Marx não é uma multidão, mas uma classe, isto é, uma configuração social surgida e sustentada pela decisão livre e consciente dos indivíduos que a compõem. Os trabalhadores se unem visando interesses comuns que são interesses universais da humanidade e não interesses corporativos inerentes a seu trabalho particular. Neste último caso, os trabalhadores agem conforme a racionalidade do sistema. Para Marcuse, é necessário romper as barreiras da racionalidade tecnológica para criar uma coletividade de fato e não um simples agrupamento humano de indivíduos. O processo tecnológico, tal como é implementado, está prenhe de reificação, trata os homens como coisas e os próprios homens assim se reconhecem.

A eficiência baseada em cálculos, procedimentos repetitivos e padronizados, especialização e outros métodos retirados da linha de produção expandiu-se para o todo da vida social como racionalidade tecnológica. Mesmo no âmbito da cultura, como a produção de cultura de massas, houve a influência dessa racionalidade. O cinema, o rádio e a televisão (como também outros meios de comunicação atualmente) são indústrias que produzem "bens culturais", como o filme, a reprodução sonora de músicas, teatro e notícias. Esses exemplos apresentam diversas ramificações, como as revistas para fãs, os discos, as fotos, os souvenires etc. As músicas, a literatura e até as artes plásticas seguem os padrões estabelecidos como "gosto popular", isto é, como mercadorias vendáveis. Adorno criticou, por exemplo, o rádio e a música ligeira por tornar ou manter o ouvinte como um receptor passivo sem nenhuma interatividade.

31 Marcuse, no entanto, não menciona o caso da burocracia soviética. Em certo sentido, pode-se aplicar o funcionamento da burocracia soviética ao desenvolvimento de burocracias públicas. Esse tipo de burocracia é uma burocracia pública que se beneficia de privilégios da administração pública e os utiliza para fins privados. A corrupção e o corporativismo são as principais marcas dessa burocracia.

Adorno e Horkheimer caracterizaram a "cultura de massas" como indústria cultural,[32] para indicar que a cultura, nesse caso, não é produto das massas, mas sim algo que lhe é dado externamente e de tal modo que as massas o tomam como se fosse seu mesmo. A padronização cultural segue o modelo da tecnologia industrial, retirando a capacidade crítica dos homens.[33] Adorno e Horkheimer deixam claro não só o esquema "linha de montagem" da produção cultural como também o seu caráter previsível.[34] Ambos sublinham a falta de capacidade crítica, não só do consumidor da cultura como, e especialmente, dos produtores culturais, os quais buscam imprimir a recepção acrítica de seus produtos. A padronização e a previsão calculada visam a garantia de lucro, mas também garantem o controle ideológico do sistema e a incorporação da reificação ao todo.[35]

---

32 "Tudo indica que o termo indústria cultural foi empregado pela primeira vez no livro *Dialektik der Aufklärung*, que Horkheimer e eu publicamos em 1947, em Amsterdã. Em nossos esboços tratava-se do problema da cultura de massa. Abandonamos essa última expressão para substituí-la por 'indústria cultural', a fim de excluir de antemão a interpretação que agrada aos advogados a coisa; estes pretendem, com efeito que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas, em suma, da forma contemporânea da arte popular. [...] A indústria é a integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores" (Adorno, "A indústria cultural" [1962], in Cohn, 1986, p.92).

33 "Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto. O número médio de palavras da *short story* é algo em que não se pode mexer. Até mesmo as *gags*, efeitos e piadas são calculados, assim como o quadro em que se inserem. Sua produção é administrada por especialistas, e sua pequena diversidade permite reparti-las facilmente no escritório" (Adorno e Horkheimer, 1985, p.118).

34 "Cada filme é um trailer do filme seguinte, que promete reunir mais uma vez sob o mesmo sol exótico o mesmo par de heróis; o retardatário não sabe se está assistindo ao trailer ou ao filme mesmo" (Adorno e Horkheimer, 1985, p.153).

35 A impressão que dá da leitura do texto sobre a indústria cultural de Adorno e Horkheimer é a de que não há escapatória para tanta opressão calculada, não há saída, é um *cul-de-sac*. Embora a posição de Marcuse seja muito semelhante à de Adorno e Horkheimer, ele parece procurar nas mínimas frestas possibilidades de libertação. Concorda que a racionalização da cultura leva a ocupar os espaços que antes a individualidade ocupava e nos quais podia se afirmar.

Segundo Marcuse (1997a, v.1, p.89-136 [1937a]), em "Sobre o caráter afirmativo da cultura", a cultura é um dos meios para proporcionar uma reposição de energia ao trabalhador seja mediante a descarga de emoções, de energia, seja mediante a introjeção de uma felicidade, que embora não seja verdadeira é sentida como se fosse real. Seguindo Schiller,[36] Marcuse credita um potencial emancipador à obra de arte. Ele desenvolverá a ideia expressa em *Eros e civilização* [1955], segundo a qual a arte possibilita a ressensibilização dos homens para além da realidade existente. Isso significaria entrar em choque com a realidade opressora e despertar a sensibilidade da reificação.[37] Mas a padronização da cultura, segundo padrões "populares", dissolveria a qualidade da "grande cultura" (aquela que foi desenvolvida ao longo da história humana e que preserva os ideais e as potencialidades humanas). Mesmo assim, na época do fascismo, sob a pressão do terror o mínimo de liberdade pode ser considerado como a liberdade e defendido como tal.[38] A vitória desse mínimo significaria não só o ganho desse mínimo como a possibilidade de conquistar a própria libertação.

A possibilidade de libertação, especula Marcuse, depende do rompimento com a lógica da racionalidade tecnológica, o que não significa combater a técnica e a tecnologia em si. Trata-se de romper com a administração da eficiência, da padronização, da lucratividade e do desempenho. A crítica da econômica política já indicava uma crítica das relações sociais, sendo o socialismo uma nova configuração social, com novas formas de sociabilidade. Para Marcuse, o rompimento com a racionalidade tecnológica implica assumir uma nova postura social,

36 Cf. Schiller (1990), "Cartas para a educação estética do homem" [1795].

37 Isto é, retirar a sensibilidade ocultada pelo processo de reificação seria um processo de ressensibilização. Mas somente esse despertar "estético" não seria suficiente para a libertação humana. Marcuse propõe a "Grande Recusa" como "protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade [...]" (Marcuse, 1966, p.150, tradução minha). A Grande Recusa aparece como uma resoluta determinação contra o *establishment* e seus valores.

38 "Sob o terror que agora ameaça o mundo, o ideal se restringe a uma exigência ao mesmo tempo única e comum. Em face da barbárie fascista, todos sabem o que significa liberdade e todos têm consciência da irracionalidade da racionalidade dominante" (Marcuse, 1999a, p.99-100 [p.61-2]).

até mesmo ante o papel do trabalho. Marcuse critica o desenvolvimento tecnológico na medida em que produz mercadorias e mais mercadorias de modo a criar uma necessidade incessante de consumo.[39] O consumo desenfreado leva a uma confiabilidade cada vez maior no sistema. Entretanto, Marcuse acredita que o sistema possa ser questionado na medida em que a preocupação com o lucro deixa de administrar eficientemente o todo.[40] Assim como a possibilidade de redução na jornada de trabalho (sem correspondência na redução da taxa de lucro) torna-se visível. A administração do capital passa a gerenciar processos de crise para garantir sua "estabilidade". O bem-estar e a qualidade de vida continuam sendo obtidos por meio da luta política.[41]

Marcuse analisa o papel do indivíduo a partir da distinção entre falsas e verdadeiras necessidades. O processo de reificação retira do indivíduo sua potencialidade crítica e incorpora-se em sua natureza. A própria estrutura do sistema produtivo foi incorporada à natureza humana. Considerando as necessidades humanas, pode-se afirmar que a cultura social tornou-se instintiva, como a necessidade do trabalho e o consumo de mercadorias. A banalidade da miséria, do crime e da violência passa a ser natural. A despersonalização do indivíduo, na sociedade de massas, contribuiu para essa banalização. Mas a própria natureza "animal" dos homens possuiria um caráter "irracional" indomado. Isto é, o sentimento de liberdade e de felicidade pode contribuir efetivamente para a indignação social e o rompimento com a estrutura social existente. Marcuse reconhece essa possibilidade, porém depende de uma determinação racional e consciente dos homens. Em "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", Marcuse (1999a, p.103) afirma: "Tal Utopia não seria um estado de felicidade perene. A individualidade 'natural' do homem é também a fonte de sua aflição natural".

39 Hoje a psicologia caracterizou como doença o consumo compulsivo.
40 Por exemplo, as consequências ecológicas da produção.
41 Os conflitos nos Estados Unidos na década de 1960 e em outros países do mundo mostraram pela primeira vez a insatisfação social dentro de sociedades afluentes.

Ele acredita que numa sociedade futura organizada racionalmente contra o desperdício de forças produtivas, da natureza e do homem, a relação entre homem e natureza ainda seria contingente, imprevisível. A própria natureza humana seria imprevisível na medida em que as relações sociais seriam completamente distintas das atuais. Longe do processo de reificação e da imposição de consumo, os homens deveriam estabelecer novas relações. Marcuse, assim, pretende ser honesto em sua especulação utópica que não vai além de delineamentos gerais.

II

O nacional-socialismo não rompeu com a racionalidade tecnológica, ao contrário, enfatizou-a. O texto de Marcuse, "Estado e indivíduo sob o Nacional-Socialismo" (1999a), procura caracterizar o Estado nacional-socialista nem como restauração de uma situação anterior, nem como revolução para um novo estágio. Trata-se de um Estado que acentua as tendências mais brutais e agressivas do sistema capitalista, tendendo para o autogoverno direto dos grupos sociais dominantes.

Segundo Douglas Kellner,[42] Marcuse estaria expondo uma posição intermediária ante as duas teorias principais sobre o nacional-socialismo no interior do Instituto de Pesquisa Social: a de Pollock e a de Neumann. A principal diferença entre ambas estaria na ênfase dada à economia (Neumann) ou à política (Pollock). É certo que isso é uma simplificação do conteúdo de ambas as teorias, porém também é certo que houve uma polarização em torno delas no interior do Instituto.

Por um lado, Neumann, Kirchheimer e Gurland defendiam que o sistema fascista, mesmo em sua forma mais avançada, é a forma de organização política apropriada ao capitalismo monopolista. Para Neumann, em *Behemoth* [1942], o Estado nacional-socialista não pode ser considerado propriamente um Estado, pois não possuía as características que determinam o Estado. O Estado descrito no *Leviatã* [1651], de Hobbes, apesar de seu caráter absolutista e autoritário, nada tem a ver com o nacional-socialismo, pois este não está submetido a contratos nem se preocupa com a soberania. Assim, a comparação de Neumann

42 Ver sua Introdução em *Tecnologia, guerra e fascismo* (Marcuse, 1999a, p.33 [p.10]).

volta-se para *Behemoth, or the Long Parliament* (publicado pela primeira vez em 1889), também de Hobbes. Pois a imagem que se coloca é a de um não Estado. O Estado nacional-socialista é um não Estado porque não se submete a leis, nem ao direito, e também porque a ele não se aplica nenhuma teoria política. Nesse sentido, a caracterização principal de Neumann é a de um capitalismo monopolista totalitário. Assim Neumann parte de um questionamento político para chegar a uma caracterização econômica do nacional-socialismo. Pollock, ao contrário, parte de uma caracterização econômica para chegar a uma determinação política. Pollock desenvolve o conceito de capitalismo de Estado,[43] que seria o sucessor do capitalismo privado. O capitalismo de Estado para Pollock não é um sistema socialista, ao contrário, o Estado assume as funções centrais do capitalista, fomentando o planejamento da economia para o lucro mediante uma poderosa burocracia resultante da fusão entre burocracia de Estado e gerência industrial (Dubiel, 1985, p.79). O processo econômico altamente centralizado não deixava de ser capitalista. A centralização e o planejamento estatal garantiam, de modo autoritário aliás, a resolução de crises no sistema. Isso se desenvolvia de tal modo que Pollock chegou a considerar o capitalismo de Estado como uma nova forma de dominação. Assim, a dominação política adquire uma importância muito maior para a manutenção do sistema de produção, tendendo "a anular a primazia marxista dos fatores econômicos sobre os fatores políticos" (ibidem).

Marcuse estabelece uma inter-relação entre economia e política sem dar primazia a esta ou àquela, buscando a dialética entre elas. Mesmo assim, sua análise está mais próxima da visão de Neumann[44]

---

43 Não confundir o conceito de capitalismo de Estado de Pollock com aquele que alguns autores aplicam à União Soviética. Esses autores entendem que a burocracia soviética formava uma nova classe e, desse modo, não se podia qualificar a União Soviética como um Estado socialista, mas sim como capitalismo de Estado. Keynes também é referido ao propor uma maior intervenção do Estado na economia capitalista (New Deal) para "corrigir" falhas eventuais.

44 A proximidade de Marcuse de Neumann explica-se tanto pela amizade entre ambos quanto pelo trabalho que desenvolveram conjuntamente no Departamento de Estado norte-americano.

do que da de Pollock, que forneceu as bases para Adorno e Horkheimer elaborarem sua *Dialética do esclarecimento*. O próprio Kellner parece reconhecer isso quando menciona que Neumann e Marcuse buscavam enfatizar

> as tendências políticas presentes no nacional-socialismo que podiam ser utilizadas para destruir o sistema, ao passo que a análise pessimista de Pollock parecia colocar o nacional-socialismo como uma nova formação social [...] um novo sistema de dominação.[45]

O problema com relação à teoria de Pollock não era apenas a ênfase sobre a primazia da política, mas sim o próprio conceito de capitalismo de Estado. A crítica de Neumann à concepção de Pollock consiste, em primeiro lugar, na impossibilidade de se conceber uma forma de capitalismo altamente organizado livre de crises; em segundo lugar, a inexistência de uma teoria da transição do capitalismo monopolista para o capitalismo de Estado; e, por fim, baseando-se na situação concreta da Alemanha nazista, um sistema que tivesse uma alta administração e organização na prática aboliria o livre mercado e a livre concorrência, mas na medida em que tal sistema não é socialista, pois ainda visa a lucratividade, tal sistema se assemelharia ao escravismo (cf; Wiggershaus, 1995, p.284-5).[46] Além disso, Neumann procurara mostrar em seu estudo sobre o nacional-socialismo que esse poderia ser mais bem caracterizado como apropriação privada do Estado por certos grupos que representavam diretamente os interesses dos capitalistas. Isto é, não se trata de gerenciar a economia a favor do Estado (como no caso soviético), nem se compara à economia norte-americana que ainda mantinha o livre mercado. Nesse sentido, todos os benefícios "concedidos"

45 Cf. Kellner, Introdução, em *Tecnologia, guerra e fascismo* (Marcuse, 1999a, p.34 [p.11]).

46 Wiggershaus ainda aponta a diferença entre Horkheimer e Neumann, a qual estava para apartá-los mais: "Horkheimer era um teórico de sistema integral cuja aproximação do marxismo se dava pela filosofia da história; Neumann era um teórico do capitalismo monopolista totalitário cuja aproximação do marxismo era reformista" (Wiggershaus, 1995, p.285).

pelo Estado visavam maior produtividade e lucro privados. Neumann ainda considerava que a perspectiva da concepção de capitalismo de Estado levava a um pessimismo com relação ao futuro. E qualificou a teoria de Pollock como uma ruptura com o marxismo, como uma nova reformulação da sociologia de Mannheim (Wiggershaus, 1995, p.286).

Neumann, ao questionar se o nacional-socialismo possuiria uma teoria política, afirma que não se pode derivá-lo de filosofias como as dos contrarrevolucionários franceses, espanhóis, alemães e ingleses (Neumann, 1966, p.508). O mesmo poder-se-ia dizer em relação aos filósofos positivistas, os quais Marcuse analisou em *Razão e revolução*, livro que é citado por Neumann. Evidentemente, conforme Neumann mesmo aponta, há traços comuns entre essas filosofias e a "filosofia" do nacional-socialismo; também há, porém, aspectos irreconciliáveis.[47] Para Neumann, o nacional-socialismo aproxima-se da teoria política do período da Restauração que se seguiu à Revolução Francesa. Neumann menciona a doutrina de K. L. von Haller, segundo a qual o Estado é um fato natural e uma instituição divina, aceita-se a dominação dos mais fortes e rechaça os direitos civis, o parlamento e a razão humana. Neumann mostra como a ideologia nacional-socialista é "construída" a partir de elementos de diversas filosofias, especialmente de elementos irracionais ou mesmo antirracionalistas.[48] Desse modo, o nacional-so-

---

47 "O nacional-socialismo compartilha com os contrarrevolucionários este repúdio da razão, os direitos civis, a igualdade e a autodeterminação do povo e, contudo, existe entre eles um abismo infranqueável. Burke não queria alterar os fundamentos da sociedade inglesa, queria conservá-los. De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés eram ardentes católicos. Para eles, a soberania residia na igreja e não nas autoridades seculares, e como consequência suas teorias eram racionais, apesar de seu sabor agostiniano. Não podiam negar nem negaram que o homem, ainda que perverso hoje, poderia chegar a ser esencialmente livre depois que houvesse ficado assentado de uma maneira definitiva o império da igreja. Stahl era um positivista científico que acreditava que a monarquia e a igreja protestante tinham interesses idênticos, que não negava nunca a necessidade de um *Rechtstaat*, um estado baseado no direito que garantiria inviolavelmente os direitos do indivíduo. Assim, as teorias contrarrevolucionárias cristãs também são incompatíveis com o nacional-socialismo" (Neumann, 1966, p.509).

48 "A ideologia do nacional-socialismo contém elementos de idealismo, positivismo, pragmatismo, vitalismo, universalismo, da teoria da instituição e, em suma, de

cialismo seria incompatível com qualquer filosofia política racional.[49] Entretanto, o nacional-socialismo não poderia ter uma teoria política antirracional, pois isso seria um contrassenso em si mesmo. Neumann, então, admite que o nacional-socialismo é altamente racionalizado[50]. A eficiência administrativa é um pré-requisito para sua sobrevivência. Mais ainda: na medida em que o nacional-socialismo veio a substituir um regime democrático, mesmo que deficiente, a República de Weimar, era-lhe necessário apelar para as massas e conseguir seu apoio. A propaganda ideológica tornava-se uma necessidade premente. Segundo Neumann (1966, p.513, o nacional-socialismo, para conquistar as massas, tinha de incorporar certos aspectos do passado, desse modo transformou a democracia institucional de Weimar num cerimonial e numa "democracia mágica".[51]

III

Marcuse pretende mostrar como o papel do indivíduo na sociedade nacional-socialista não difere no essencial daquele na sociedade afluente. A racionalidade do nacional-socialismo é um desenvolvimento da racionalidade tecnológica. O Estado nacional-socialista efetivou a conciliação de classes unindo empresários e operários na Frente Operária Alemã, o controle autoritário da classe operária e a "democratização" do exército. O Estado funcionava como autogoverno

todas as filosofias concebíveis. Porém estes diversos elementos não estão integrados, se empregam só como procedimentos para fundar e ampliar o poder e para fins de propaganda" (Neumann, 1966, p.510).

49 "Repetimos que o nacional-socialismo é incompatível com qualquer filosofia política racional, isto é, com qualquer doutrina que faça derivar o poder político da vontade ou das necessidades do homem" (Neumann, 1966, p.511).

50 Racional em sentido instrumental. Basta apenas mencionar a quantidade de leis, normas, determinações, procedimentos a serem adotados em vários momentos do Estado nacional-socialista, inclusive nos campos de extermínio.

51 Neumann se refere ao apelo às massas e à destruição de diferenças entre a população civil e os soldados, que são tratados como efetivamente iguais, apesar do sofrimento maior dos civis. Deste modo, conseguiu-se uma realidade aparente com o apoio popular.

direto dos grupos sociais dominantes. A camarilha dirigente representava os interesses desses grupos, não sendo propriamente superior a eles. O próprio Führer também estava submetido à estrutura do Estado, mas com uma função determinada. Ele não é um ditador no sentido convencional, mas sim o símbolo da união e da determinação nacional. Enquanto símbolo, está acima da sociedade e, ao mesmo tempo, é elo necessário para o controle da classe dominante. Assim, não se poderia caracterizar o Estado nacional-socialista como "totalitário". Segundo Marcuse (1999a, p.111 [p.72]), o próprio Hitler protestara contra o Estado totalitário, segundo o qual o Estado não é um fim, mas um meio para a formação de uma cultura superior. A tese de Marcuse é a mesma de Neumann,

> o nacional-socialismo liquidou as características essenciais que caracterizaram o Estado moderno. Tende a abolir qualquer separação entre Estado e sociedade transferindo as funções políticas para os grupos sociais que de fato estão no poder. (ibidem, p.108 [p.70])

O regime nacional-socialista aboliu as características universais do Estado liberal, o conceito universal de lei foi substituído por direitos particulares para o partido, o exército e o *Volksgenossen*. A lei passa a ser subordinada a padrões, como a comunidade racial, e expressa cada vez mais interesses privados, mudando conforme a necessidade política. Assim, o regime o nacional-socialista transformou o Estado em agente executivo da economia, assumindo o risco que o empresário não ousava assumir.

> Para assegurar a capacidade industrial e sua total utilização, todas as barreiras entre política e economia, entre Estado e sociedade tinham de ser removidas, as instituições intermediárias que amenizavam as forças de opressão social e econômicas tinham de ser abandonadas, o Estado tinha de se identificar diretamente com os interesses econômicos predominantes e ordenar todas as relações sociais de acordo com suas necessidades. (ibidem, p.114-15 [p.75])

A reestruturação da organização social voltada para a eficiência econômica requer a mobilização total da sociedade, a qual deveria apoiar totalmente as medidas do governo. O novo regime não visava a distribuição democrática da renda, e a nova organização social aparecia como uma rígida hierarquia. Na divisão de poder, o partido e o Führer cuidavam de unir o todo mediante o controle do aparato terrorista e ideológico, controlando o exército,[52] a polícia secreta, a educação e a propaganda. O Führer encarnava a harmonia preestabelecida entre os interesses da indústria, do partido e do exército, personificando os mitos da raça alemã, da vontade e sabedoria do povo alemão. Unificava os interesses do exército, do partido e do capital. A recolocação em cena de antigos mitos, como o do Führer e do III Reich, a exaltação do sangue e solo, o antissemitismo, as grandes paradas e demonstrações, a imponência da música e das artes plásticas, são fatores importantes na composição ideológica, porém não são suficientes para explicar a adesão popular ao regime. Marcuse discute todos esses fatores, mas destaca os fatores objetivos como base ideológica do sistema.

Apesar de a República de Weimar ter garantido liberdades democráticas, com as quais houve um grande desenvolvimento cultural e artístico na Alemanha, a crise econômica e política por que passou levou a um grande descontentamento popular. Em face do enorme desemprego, da inflação e da incerteza quanto ao futuro, o nacional-socialismo procurou garantir efetivamente o pleno emprego e a estabilidade econômica. A efetividade dessa segurança econômica garantiu maior confiança no novo regime. Ao mesmo tempo, os judeus, os estrangeiros, os comunistas e outras minorias eram colocados como bodes expiatórios, como a causa da crise anterior. Desse modo, o nacional-socialismo libertou a agressividade brutal dos indivíduos ao mesmo tempo em que os submetia às exigências da produtividade do sistema.

---

52 Tanto o exército quanto a polícia secreta desempenharam por vezes seu poder com autonomia própria, quando isso excedia os limites permitidos eles também eram passíveis de serem reprimidos. Veja-se o caso das SA (grupos de assalto) que foram liquidadas na *Noite dos longos punhais* devido à sua autonomia.

O regime tinha de ser altamente racional, uma racionalidade tão desenvolvida e lógica que abstraía das relações sociais e materiais sobre as quais racionalizava. Essa racionalidade é instrumental na medida em que é meio para determinados fins. Tem sua origem no processo tecnológico, buscando padrões de eficiência e precisão. Mas a racionalidade tecnológica não fica circunscrita à esfera da produção, expande-se para o todo social. Seu principal uso se faz presente pela burocracia, que administra todas as relações da sociedade.

> O terror que mantém a sociedade nacional-socialista não é apenas o dos campos de concentração, prisões e pogroms; não é apenas o terror da ausência da lei, mas também o terror legalizado menos visível, apesar de não menos eficaz, da burocratização. (Marcuse, 1999a, p.118)

A administração do sistema devia ser altamente eficiente e perfeitamente supervisionada e coordenada mediante listas e relatórios. Tudo, desde simples leis até as listas de mortos nos campos de concentração com a descrição de todos os procedimentos, estava coordenado e organizado pela burocracia. O terror de Auschwitz foi tratado da mesma maneira por essa burocracia, com relatórios, procedimentos e métodos. Cada indivíduo eliminado era apenas um item numa relação de nomes, da mesma maneira que se incluem ou excluem itens numa lista de compras. Todo esse aparato burocrático foi qualificado por Marcuse como "Estado-máquina". Segundo Marcuse, essa caracterização do Estado é muito mais procedente do que aquelas que o definem por meio da discriminação racial ou do autoritarismo.

O Estado funciona como uma máquina, com autonomia própria. O aparato burocrático coordena todas as diversas máquinas administrativas, integrando os interesses da indústria, das forças armadas e do partido. "Todas as relações humanas são absorvidas pela engrenagem objetiva do controle e da expansão" (ibidem, p.119). Os indivíduos são educados, treinados e preparados para darem o máximo de si, mesmo enquanto reservatório de mão de obra. Todo esse processo visa os fins imperialistas e de lucro do Estado, consumindo ao máximo as habilidades do indivíduo. O Estado nacional-socialista, assim, aparece como o máximo da reificação.

Ao abolir a distinção entre Estado e sociedade, também se aboliu a distinção entre público e privado. O nacional-socialismo atingiu o indivíduo no último refúgio em que ele ainda podia estar livre consigo mesmo: no lazer. Em primeiro lugar, garantiu-se o direito ao lazer, tendo seu tempo sido expandido conforme as possibilidades.[53] O lazer era considerado um meio necessário para repor as energias do trabalhador, garantindo assim um retorno ao trabalho mais eficiente. Mas, ao mesmo tempo em que se permitia ao trabalhador mais tempo livre (folgas, feriados, férias), era colocada a mobilização do lazer, de modo planejado e administrado conforme as necessidades do regime. Era praticado coletivamente, por meio de clubes e associações relacionados ao partido, ao local de trabalho ou à escola, por meio de atividades coletivas como jogos esportivos, paradas etc. Tudo isso era perfeitamente organizado, supervisionado e administrado.

Com a mobilização do lazer, o nacional-socialismo atingiu o indivíduo em seu último refúgio, onde ainda podia estar consigo mesmo. Contraditoriamente, para ser aceito como é, tem de tornar-se quem não é, esforçando-se para se adaptar às exigências do todo. Desse modo, o indivíduo tão exaltado pelo regime transforma-se em massa ao se inserir na falsa coletividade. Esse é o maior sacrifício que o indivíduo pode fazer a tal regime: a perda de sua independência, de sua identidade.

Como compensação pela perda da independência do indivíduo, ao lado da segurança econômica, o regime oferecia algumas "liberdades", sendo a licenciosidade a principal. O tabu sobre o sexo foi abolido pelo regime nacional-socialista. Sempre se pensou que a oferta de liberdade sexual poderia abalar a produtividade e a estrutura básica da sociedade.[54] O nacional-socialismo conseguiu aliar liberdade sexual e repressão. Por meio da licenciosidade exaltava-se a nação e a raça alemãs. A sexualidade e os corpos nus também exaltavam a higiene, a saúde e a beleza. Com isso, pretendia-se destacar a diferença com as

53 Evidentemente com a guerra isso foi abolido.

54 Freud inicia *O futuro de uma ilusão* argumentando que a repressão à sexualidade era importante para o trabalho e consequentemente o desenvolvimento social.

raças inferiores. Ao mesmo tempo promovia uma sensação de satisfação e felicidade que garantia produtividade e fertilidade (eugenia).

Horkheimer (1941), em seu artigo "The end of reason" ["O fim da razão"], discute essa questão da mesma maneira que Marcuse. Horkheimer parte da definição de casamento de Kant (citada por Lukács em *História e consciência de classe*), segundo a qual o casamento é um contrato sobre a posse mútua dos órgãos sexuais.[55] O sexo é considerado como uma propriedade, com valor de troca. No nacional-socialismo, isso é levado a sério, explicitado. A emancipação da vida sexual está ligada à sua política populacional, em particular à eugenia, visando a "raça pura". Há estímulo às relações extraconjugais, a equivalência entre filho legítimo e filho bastardo, e apoio às mães solteiras.[56] O regime relacionava sexo e trabalho e na prática organizava as relações amorosas num grau mais elevado e mais explícito do que as democracias ocidentais.[57] As relações amorosas perderam sua privacidade e até mesmo o sentido de ser. Em certo sentido, o sexo deixava de ser lúdico para ser uma atividade a serviço do Estado.[58]

> A utilização política do sexo o transformou de uma esfera de privacidade protetora na qual uma liberdade obstinada poderia persistir em uma esfera de licenciosidade complacente. Os indivíduos cujo prazer mais íntimo é estimulado e sancionado pelo Estado são propensos a se tornarem seus obedientes seguidores. (Marcuse, 1999a, p.128)

---

55 Cf. Horkheimer (1941, p.382, tradução minha), "Hoje o sexo parece estar emancipado e a opressão ainda continua. [...] Os homens já não se perdem neles, não são movidos nem cegos pelo amor. Sob o nacional-socialismo, a relação extraconjugal está entre as atividades incentivadas pelo Estado como formas socialmente úteis de trabalho. O amor é organizado pelo Estado".

56 Ao mesmo tempo, porém, às mulheres reservavam-se os três K: *Kirche* (igreja), *Kinder* (crianças), *Küche* (cozinha), o que revela as limitações dessa emancipação sexual.

57 Pode-se pensar que a exigência do estado civil do indivíduo (casado ou solteiro) para efeito de emprego aparece como uma forma de controle do Estado sobre a vida particular do indivíduo na medida em que esse estado civil pressupõe relações pessoais preestabelecidas.

58 Marcuse cita o caso dos bailes e dos acampamentos da juventude nazista.

Para Marcuse, a caracterização do inimigo comum, para o qual são canalizados os instintos e impulsos, seria o principal fator para reprimir os desejos e impulsos da sexualidade. Na medida em que as raças inferiores, os homossexuais, os comunistas eram reprimidos e recebiam o ódio e o desprezo, os "superiores" desfrutavam de liberdades que eram pura aparência. Estavam cada vez mais submetidos à estrutura do Estado.

Marcuse mostra como a ideologia no III Reich possui bases objetivas, materiais, não sendo puro discurso. A adesão ao regime é compensada pela segurança econômica (pleno emprego, estabilidade, escassez) e pela licenciosidade, é administrada pela mobilização total da sociedade (incluindo a vida privada, o lazer), é educada e treinada. A racionalidade tecnológica permeia o todo buscando a eficiência e a eficácia ao máximo, porém visando o lucro e não a melhoria nas condições de vida. O mito, as grandes paradas, o ornamento, a pompa, o cinema, a propaganda, a nudez na arte, a grandiosidade arquitetônica são exemplos da imposição ideológica, a contraparte necessária à base objetiva da dominação.

A análise de Marcuse do nacional-socialismo poderia ser considerada "datada", porém se refere a condições que poderiam também ser aplicáveis a outras estruturas sociais. A sociedade afluente norte-americana possuiria semelhanças com a sociedade nacional-socialista, sem os elementos explícitos de terror. Nesse sentido, a análise da sociedade unidimensional possui um "parentesco" com a análise do fascismo. A sociedade da total administração, como chamou Adorno, não é tão explícita quanto a sociedade nacional-socialista, manipulando indiretamente com artifícios semelhantes, como os utilizados por Goebbels e Lenni Riefensthal. O massacre do indivíduo na sociedade afluente aponta para aquele da sociedade totalitária. A racionalidade tecnológica não faz distinções sobre o regime político, na medida em que seus objetivos, maior produtividade e lucro, permanecem os mesmos. Desse modo, é possível encontrar antecipações de *O homem unidimensional*, na análise do fascismo de Marcuse.

O pensamento unidimensional

> Tais novos modos podem ser indicados apenas em termos negativos porque se elevam à negação dos modos prevalecentes. Portanto, a liberdade econômica significaria liberdade *da* economia – de ser controlada pelas forças e relações econômicas; liberdade da luta diária pela existência, de ganhar a vida. A liberdade política significaria libertação dos indivíduos *da* política sobre a qual os indivíduos não têm controle efetivo. De modo semelhante, a liberdade intelectual significaria a restauração do pensamento individual que agora está absorvido pela comunicação de massas e doutrinação, abolição da "opinião pública" junto com seus produtores. (Marcuse, 1991, p.4, tradução minha)

O livro de Marcuse chegou a ser muito censurado e caracterizado como pessimista, especialmente por sua afirmação com relação à integração da classe operária ao sistema produtivo.[59] Essa afirmação já havia sido colocada pelos trabalhos dos frankfurtianos na *Zeitschrift*..., e especialmente *Dialética do esclarecimento* e "Algumas implicações sociais sobre a tecnologia moderna". Mas não se pode afirmar que o livro de Marcuse seja apenas uma retomada da problemática tratada por Adorno e Horkheimer, nem que sua perspectiva, embora próxima, seja a mesma. A análise da racionalidade tecnológica, do processo de integração da classe operária e da influência dos meios de comunicação são tratados diretamente a partir da sociedade afluente norte-americana. A crítica de Marcuse se faz explicitamente com base na crítica da economia política, focalizando os problemas ideológicos.[60]

---

59 Manfred Gangl (1989, p.423), por exemplo, afirma: "Mas enquanto esse ativismo radical era episódico em Horkheimer, Marcuse por seu lado não se associou à evolução assim frequentemente evocada da Teoria crítica para a renúncia embora ele compartilhasse além disso inteiramente sua filosofia negativa da história e sua concepção de um mundo totalmente administrado".

60 Morton Schoolman (1980) censura Marcuse considerando a crítica à racionalidade tecnológica não só como eixo, mas também como ponto de vista totalizante do qual deriva toda análise social. Kellner (1984, p.263) afirma que a falha de Schoolman estaria em não ver que o sistema capitalista avançado tem seu próprio papel para produzir e utilizar para fins específicos a tecnologia. De fato, pode-se dizer que a racionalidade tecnológica é resultado da sociedade capitalista avançada e não

A perspectiva crítica e utópica se desenvolve a partir da formulação marcusiana do projeto da teoria crítica como teoria da mudança social.

Em "Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica", Marcuse (1997a, v.2, p.7-50) afirmava o homem como possuidor de duas dimensões: a liberdade e a necessidade. O termo "unidimensional" refere-se à perda de uma dessas dimensões, a liberdade. Marcuse discute a tensão entre o "é" e o "deve", entre essência e aparência, potencialidade e atualidade, como duas dimensões antagônicas que participam da realidade. O pensamento dialético compreendeu tanto o caráter quanto esse próprio processo como histórico. Segundo Marcuse (1991, p.97), "A supressão desta dimensão no universo societário da racionalidade operacional é uma supressão da história, e isto não é uma questão acadêmica, e sim política".

Ele vê no "fechamento do universo da locução (*discourse*)" a expressão da ausência de liberdade e perspectivas, na medida em que o futuro e o passado, os quais poderiam negar a realidade presente, são suprimidos. Para Marcuse, a "linguagem orwelliana" seria exemplar do universo unidimensional.

George Orwell, em *1984,* descreve uma sociedade na qual todos são administrados e tutelados pelo Estado (o Grande Irmão). As pessoas não possuem vida própria, seguem rituais, são vigiadas 24 horas por dia, podem ser denunciadas por seus filhos e serem apagadas da história como se nunca houvessem existido. O livro é baseado na ditadura de Stalin. Marcuse, porém, percebeu que também poderia ser aplicado à democracia norte-americana. O uso da linguagem, por exemplo, é significativo. Na história de Orwell, a "novilíngua" é a nova linguagem, que, por um lado, é "viva" na medida em que está constantemente sendo reformulada; por outro, as modificações que sofre são sempre no sentido de reduzir o vocabulário e consequentemente o raciocínio e a capacidade de expressão. Marcuse critica a redução na linguagem como

---

o contrário. Marcuse não busca "enquadrar" a estrutura social capitalista na racionalidade tecnológica, mas sim explicar as distorções ideológicas a partir da mudança de função da racionalidade.

perda da dimensão histórica e do próprio entendimento.[61] Marcuse critica o uso comum da linguagem, mas mais ainda a análise linguística de filosofias, como a filosofia analítica. As filosofias analíticas, da linguagem e a filosofia positivista, no mínimo, não esclarecem sobre questões pertinentes à configuração atual do modo de vida humano.[62] A redução da linguagem diminui as possibilidades do discurso, e na mesma medida a redução nos conceitos e a "formalização" da filosofia diminuem as possibilidades de pensamento crítico.

Marcuse segue a relação que estabeleceu entre Eros e Logos na história da ontologia.[63] A apropriação do Logos foi no sentido do desenvolvimento da lógica da dominação. Por "lógica da dominação" não se entende apenas uma lógica que domine, mas sim uma lógica que permite ou contribui para a dominação. A lógica formal, de validez universal, que independe ou prescinde da base material correspondente, perdeu o vínculo histórico e social e também o potencial crítico.

---

61 "Entretanto, alguém poderia ousar ver em algumas delas [siglas] uma 'astúcia da Razão' – a abreviação pode ajudar a reprimir questões não desejadas. Otan não sugere o que Organização do Tratado do Atlântico Norte diz, nomeadamente, um tratado entre nações do Atlântico Norte – no qual se poderia perguntar sobre a participação a Grécia e da Turquia. URSS abrevia Socialismo e Sovietes; RDA: democrática. ONU prescinde da indevida ênfase sobre 'unidas'; Otase [prescinde] daqueles países do Sudeste Asiático que não pertencem a ela. AFL-CIO enterra as diferenças políticas radicais que uma vez separaram as duas organizações, e AEC é só uma agência administrativa entre outras. As abreviações denotam aquilo e somente aquilo que é institucionalizado de tal modo que a conotação transcendente está morta" (Marcuse, 1991, p.94, tradução minha).

62 "Entretanto é justo dizer a metafísica mais abstrusa não apresentou tais preocupações artificiais e jargônicas como aquelas levantas em conexão com os problemas de redução, tradução, descrição, denotação, nomes próprios etc. Exemplos são habilmente mantidos em equilíbrio entre seriedade e a piada: a diferença entre Scott e o autor de Waverly; a calvice do atual rei de França; Fulano encontrando ou não o 'contribuinte de impostos médio' Beltrano na rua; meu ver aqui e agora uma mancha vermelha e dizer 'isto é vermelho'. Ou a revelação do fato de que as pessoas frequentemente descrevem seus sentimentos como excitação, pontadas, angústias, palpitações, torções, comichões, ferroadas, calafrios, ardores, opressões, apreensões, anseios, horrores, desfalecimentos, tensões, corrosões e choques" (Marcuse, 1991, p.187, tradução minha).

63 Cf. capítulo 5 de *Eros e civilização*, "Interlúdio filosófico".

A origem da dominação do homem pelo homem não é filosófica, mas sim sua justificação e aceitação.

Marcuse não é contra a lógica formal e os universais. Sem os universais não haveria pensamento nem filosofia. A lógica formal fornece condições para o raciocínio, porém a formalização retira a referência particular pela qual o universal é possível. A lógica matemática e simbólica contemporânea foi desenvolvida a partir do esforço inicial de Aristóteles. Essa lógica está na base do desenvolvimento científico, o qual se estabeleceu mediante o isolamento de seu objeto sem nenhum vínculo com a realidade social.[64] Isso foi possível pela eliminação da tensão entre o "é" e o "deve", entre existência e essência, tensão que subverte o universo de locução estabelecido em busca da verdade. O pensamento dialético, ao contrário, mantém presente essa tensão e sua objetividade baseia-se na relação que estabelece com o objeto, sem abstrair completamente o seu conteúdo. Segundo Marcuse, o conteúdo histórico do conceito dialético é o responsável por sua concreção e "vivacidade". Desse modo, a verdade se torna histórica.

> A razão torna-se Razão histórica. Ela contradiz a ordem estabelecida de homens e coisas no interesse das forças societárias existentes que revelam o caráter irracional desta ordem – pois "racional" é um modo de pensamento e ação que está engrenada para reduzir a ignorância, destruição, brutalidade, e opressão. (Marcuse, 1991, p.141-2, tradução minha)

É a tensão ontológica relacionada à história que conserva a bidimensionalidade do pensamento filosófico, com seu potencial crítico e negativo. A armação teórica de Marcuse segue a determinação da essência e a teoria das necessidades. Por essa mesma armação, coloca-se que o desenvolvimento meramente teórico do pensamen-

64 "Pois a subversão científica da experiência imediata, que estabelece a verdade da ciência como contrária àquela a experiência imediata, não desenvolve os conceitos que carregam em si o protesto e a recusa. A nova verdade científica, que eles opõem à verdade aceita, não contém em si o juízo que condena a realidade estabelecida" (Marcuse, 1991, p.187, tradução minha).

to e da Razão pode ir tanto no sentido da dominação quanto no da emancipação. A prática, como ação da teoria, dá a medida para a realização da razão.

A crítica à racionalidade unidimensional trata do universo de locução e do conhecimento científico (e/ou tecnológico). Marcuse discute a história da ciência, criticando a "quantificação da natureza" que foi o principal instrumento no desenvolvimento da física. É a partir da ruptura do frágil elo entre Logos e Eros que a racionalidade científica se destaca como "essencialmente neutra".[65] A neutralidade científica "protege" o conhecimento científico da organização política ao mesmo tempo que possibilita seu uso ideológico. Por um lado, o cientista afirma a importância de seu trabalho para a humanidade, independentemente do poder político e econômico. Entretanto, a ciência só poderia ser efetivamente neutra na medida em que houvesse autonomia e independência na pesquisa, o que se tornou cada vez mais distante da realidade na sociedade capitalista. O cientista desenvolve sua pesquisa geralmente financiada por empresas e instituições que visam o retorno do investimento. Assim, por outro lado, a neutralidade científica pode ser utilizada ideologicamente quando a pesquisa bélica é "justificada" pela possível aplicação na esfera civil da sociedade.[66]

---

65 "É necessário por conseguinte rejeitar a noção de neutralidade da técnica, segundo a qual a técnica é além bem e do mal, é a objetividade mesma, susceptível de ser utilizada socialmente sob todas as formas. Certo, uma máquina, um instrumento técnico, podem ser considerados como neutros, como pura matéria. Mas a máquina, o instrumento, existe nunca fora de um conjunto, de uma totalidade tecnológica; existem apenas como elemento 'de um tecnicismo'; e o tecnicismo é 'um estado do mundo', um modo de existência do homem e a natureza. Heidegger sublinhou que 'o projeto' do mundo como instrumentalidade precede (e deve preceder) a técnica Estado-Membro enquanto conjunto de instrumentos. É necessário que o homem conceba a realidade como tecnicismo antes de poder agir sobre ela como técnico. Contudo, este conhecimento 'transcendental' tem uma base material, encontra-se nas necessidades e na incapacidade da sociedade satisfazê-lo e desenvolvê-lo" (Marcuse, 1960, p.56-7, tradução minha).

66 Por exemplo, o computador, o micro-ondas, a internet foram desenvolvidos para o esforço bélico. O retorno da pesquisa bélica para a vida civil justificaria a produtividade científica para a destruição. A bomba atômica teve como consequência a energia nuclear.

A filosofia poderia ser invocada para questionar os fins da ciência, discutindo-os sob o ponto de vista ético. Entretanto, para Marcuse, o ponto está no próprio modo de se encarar o problema. A racionalidade tecnológica tornou-se um modo de pensar universal, "circunscreve uma cultura inteira; projeta uma totalidade histórica – um 'mundo'" (Marcuse, 1991, p.154). A forma de pensar tecnológica envolve um pensar político.

A racionalidade tecnológica mantém a alienação do homem em relação à natureza e a si próprio, estende a formalização da lógica para a compreensão da natureza e da própria sociedade humana. Mais ainda: torna possível a convivência ideológica com o sistema de dominação. Torna efetiva a "banalização" do sistema, da violência e da miséria. Os operários são treinados a calcular sua vida em razão do salário que recebem. Desse modo, o problema não está na tecnologia, mas no modo de compreensão da tecnologia.

> O método científico que levou a uma dominação cada-vez-mais--efetiva da natureza, portanto, veio a fornecer os conceitos puros tanto quanto as instrumentalidades pela dominação cada-vez-mais-efetiva do homem pelo homem *através* da natureza. A razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou a serviço da razão prática. A fusão provou-se benéfica a ambas. Hoje, a dominação perpetua e se entende não só pela tecnologia, senão *como* tecnologia, e esta fornece a grane legitimação do poder político crescente, o qual absorve todas as esferas a cultura. (ibidem, p. 158)

A racionalidade tecnológica permeia o todo social, desde o comportamento até o pensamento. A filosofia que poderia romper criticamente com essa configuração parece também estar comprometida. Marcuse critica particularmente a análise linguística. Para ele, a filosofia deveria ser mais do que analisar frases como "minha vassoura está no canto". Mais ainda: se tal frase aparecesse na *Lógica* de Hegel seria como um falso exemplo ou até mesmo impróprio.

> A redução quase masoquista da fala para o humilde e comum transformou-se em programa: "se as palavras 'linguagem', 'experiência',

> 'palavra', têm um uso, deve ser tão humilde quanto daquelas palavras quanto 'mesa', 'lâmpada', 'porta'" (Wittgenstein, Philosophical investigations, p.44). Devemos "ficar com os assuntos de nosso pensamento dia-a-dia e não desviar e imaginar que devemos descrever sutilezas extremas..." (idem, p. 46) – como se isso fosse a única alternativa, e como se as "sutilezas extremas" não fossem termos adequados para os jogos de linguagem de Wittgenstein mais do que para a *Crítica da Razão Pura*, de Kant. (ibidem, p.177)

Marcuse critica a filosofia da linguagem de Wittgenstein[67] como uma filosofia que não pretende interferir na realidade humana, nem na esfera da linguagem. Seria uma filosofia descritiva, que não propõe teorias e suspende o juízo. Essa atitude filosófica poderia ser uma maneira de aproximar a filosofia das ciências especializadas. Porém, Marcuse pretende que a filosofia assuma o seu papel histórico, justamente aquele ao qual Wittgenstein teria renunciado quando afirma que a filosofia "deixa tudo como é". A filosofia deve questionar a linguagem e o comportamento criticando a opressão da realidade estabelecida. A filosofia, além de estabelecer conceitos e articulá-los, deve provar seu potencial crítico ante a realidade vigente. Marcuse, assim, busca resgatar o papel político da filosofia rompendo com a tendência vigente do pensamento positivo e tecnológico. O compromisso histórico da filosofia seria mantido pelo pensamento negativo e os universais. Somente assim poder-se-ia superar o cientificismo e o positivismo predominantes na sociedade. Para Marcuse, a filosofia, diferentemente da ciência, implica juízos, ela invoca julgamentos sobre toda a esfera social, política, estética ou moralmente. "Na época totalitária, a tarefa terapêutica da filosofia seria uma tarefa política, desde que o Universo estabelecido da linguagem ordinária tende a coagular num universo totalmente manipulado e doutrinado" (Marcuse, 1991, p.199).

---

67 A meu ver, Marcuse não está criticando a filosofia de Wittgenstein enquanto conhecimento filosófico, mas sim sua expressão ideológica. Mas também é certo que essa consideração pode obscurecer a compreensão da filosofia de Wittgenstein em si mesma.

Marcuse critica a tendência à formalização da filosofia que a impediria de formular juízos sobre a sociedade vigente. Ao mesmo tempo, apresenta como solução a reconciliação entre Eros e Logos, a afirmação dos universais e o potencial crítico da filosofia. Entretanto, do ponto de vista político, as proposições marcusianas podem parecer muito abstratas e pouco claras com relação à prática. Além da Grande Recusa, não há uma especificidade de como agir. Por um lado, isso pode ter causado frustração a alguns; por outro, possibilitou uma grande abertura para a prática. De fato, Marcuse manteve-se em linha com o marxismo radical,[68] embora também tenha sido crítico aos partidos.[69] Marcuse chegou a participar da New Left norte-americana e foi proclamado "guru" do movimento de contracultura nos anos 1960. Entretanto, não se pode acusá-lo de "irracional" ou "antirracional". Está claro que a crítica que desenvolve contra a racionalidade tecnológica se faz a par de sua defesa da racionalidade crítica e dos universais. Nesse sentido, Marcuse elabora um programa para a filosofia:

1. *Análise linguística*. Trata-se de analisar como a língua foi transformada em instrumento de controle e manipulação, como afetou a estrutura sintática, o vocabulário. Marcuse considera que a distorção e falsificação da "racionalidade" da linguagem impedem o pensamento independente.

2. *Estética*. Estudar a "crise da arte". O "fim da arte" se torna mais real na medida em que o potencial crítico e subversivo da arte é absorvido pelo sistema. Assim, Marcuse pensa a necessidade de se renovar a filosofia da estética, como uma experiência estética vinculada à ontologia e à história, relacionando arte e sociedade.

3. *Epistemologia*. Trata-se de discutir o que se chama de "sociologia do conhecimento", que requer, porém, uma abordagem "transcendental" mais do que sociológica. Marcuse esclarece que isso não se

---

68 Na obra de Marcuse, há referências positivas a Rosa Luxemburg, Lenin e Trotsky.

69 Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse (1981b [1972]) criticou o "marxismo petrificado" e expôs suas posições sobre o Movimento de Mulheres (*Women's Lib*) e a questão ecológica.

refere à elaboração kantiana que trata as "formas da intuição" e as "categorias do entendimento" como formas "puras", mas sim como formas históricas *a priori*.

4. *História da filosofia*. Marcuse (1975, p.241-2) se refere à reinterpretação de temas da história da filosofia. Ele menciona a demonstração da melhor forma de governo na filosofia platônica. E também a relação entre teoria do conhecimento, teoria do governo e teoria política na República.

Esse programa de filosofia visa, para Marcuse, restabelecer a relação entre filosofia e realidade. Trata-se de mostrar não só a relevância da realidade para a filosofia, como a da filosofia para a realidade. A filosofia originalmente seria um esforço radical para a mudança do mundo, para a realização da liberdade e da razão. Apesar de ser um "risco" enorme, Marcuse possui esperança em resgatar a filosofia como teoria da mudança social. Como esse programa foi apresentado num congresso de filosofia, possui os limites acadêmicos, mas é certo que Marcuse visa para além desses limites. A transformação social dependerá de como será apropriada a teoria crítica por aqueles que a realizarão. E isso será o trabalho de gerações.[70]

70 "Pois a próxima revolução será uma preocupação de gerações, e a 'crise final do capitalismo' poderá levar o melhor de um século" (Marcuse, 1981b, p.129).

Conclusão

> […] O livro *A dialética do Iluminismo*, de Horkheimer e Adorno, já havia sugerido uma base antropológica para a reificação. A análise deles, porém, deu origem ao pessimismo prático e ao afastamento do envolvimento político que ficou tão óbvio em seus trabalhos posteriores.
>
> Marcuse procedeu de outro modo; portanto, tem sentido que sua política tenha tomado um rumo diferente. Ele procurou combater a base antropológica da alienação e o caráter repressivo do progresso de maneira positiva. Nunca entregou a totalidade a uma noção de constelação qualquer, nem a visão especulativa à compreensão teológica do "totalmente outro". Tentou, em vez disso, fundir os momentos especulativo estético e político do empreendimento crítico. Pode-se discutir se ele conseguiu ou não. Mas no, processo, ele levou a bom termo as implicações mais radicais das origens da teoria crítica nos anos 30, proporcionando-lhe uma nova relevância. (Bronner, 1997, p.288)

Podemos talvez sem exagero afirmar que a obra de Marcuse no século XX foi ímpar. Ele manteve a perspectiva utópica e crítica até o fim de sua vida, uma perspectiva que foi construída como um projeto, desenvolvido teoricamente e por meio de suas próprias experiências. Sua postura radical não pode ser considerada "gratuita", mas fruto de sua elaboração teórica ao longo da vida. Nesse sentido, diferentemente de Adorno, Marcuse desenvolveu seu projeto de modo sistêmico, a

partir da determinação da essência e da teoria das necessidades como princípio normativo. Sua crítica à racionalidade visa atingir a consciência esclarecendo os mecanismos ideológicos e buscando as frestas para a emancipação. Sua apropriação de Freud, ao mesmo tempo seguindo a letra da psicanálise e afastando-se dela, mostra a originalidade na construção de seu projeto teórico-político.

A determinação da essência e a "teoria" das necessidades são fundamentais para o entendimento da obra de Marcuse, que parte da preocupação com o indivíduo e sua consciência para construir sua proposta de mudança social. Esses temas são recorrentes na obra de Marcuse, que os retoma num outro patamar. Não se pode afirmar que haja rupturas em seu pensamento. Uma dificuldade na análise de sua obra está na apreensão do uso dos conceitos por ele empregados. A determinação da essência, por exemplo, na fase heideggeriana é completamente distinta daquela de *Eros e civilização*.[1] Ele utiliza os conceitos com uma determinação pressuposta e poucas vezes posta.

Apesar das críticas que recebeu nos anos 1960 e 1970, muitas delas originadas de confusões e desconhecimentos de sua obra, Marcuse desenvolveu temas críticos que contribuem para uma compreensão do presente estado de coisas. Pode-se argumentar, talvez mais enfaticamente do que Fredric Jamenson (1996) em *O marxismo tardio*, que as reflexões de Marcuse são bem atuais para o século XXI, que começou com um ataque terrorista e uma guerra terrorista. Robert Kurz, membro do grupo Krisis que lançou um Manifesto contra o trabalho, desenvolve as reflexões e as ideias da teoria crítica, de Adorno Horkheimer e Marcuse, ao postular contra o trabalho, contra o fetiche

1 "É essa ênfase no eixo ontológico da filosofia ocidental (e não no seu eixo epistemológico, inteiramente negligenciado por Marcuse) que me levou a ler e a comentar erradamente, em julho de 68 (na Maria Antônia ocupada), esse mesmo capítulo de *Eros e civilização* [Capítulo 5 – Interlúdio filosófico]. Como Marcuse fora discípulo de Heidegger, e como sua linguagem revela algumas vezes a antiga marca, como retoma, à sua maneira, a tese bem geral do racionalismo como dominação técnica do Ser, interpretei, no texto de Marcuse, a confluência entre Marx e Freud, como capítulo da *História do Ser*, na linha da *Carta sobre o Humanismo* do mesmo Heidegger. Erro grosseiro – a história da metafísica não é aqui, como lá, uma história mais fundamental do que as outras" (Bento Prado Jr., 1990, p.36).

da mercadoria e contra a guerra imperialista. Não se trata de marxismo ortodoxo, mas de ideias que revelam a perspectiva de mudança da totalidade, criticando a sociedade do trabalho e o apego indiscriminado às mercadorias.

Douglas Kellner, que escreveu um livro sobre a guerra televisiva do Golfo Pérsico, além de cuidar da publicação de textos inéditos do arquivo de Marcuse, busca manter viva a teoria crítica no cenário filosófico pós-moderno norte-americano. Justamente com a publicação dos textos inéditos dos anos 1940, ele acredita haver um ressurgimento do interesse por Marcuse, que ficou obscurecido até 1980.

De fato, têm aparecido mais estudos sobre Marcuse, estudos com o olhar distanciado dos eventos dos anos 1960, porém marcados pela crise de identidade atual causada pelo fim da União Soviética e pela onipotência norte-americana.[2] No Brasil, o ressurgimento do interesse por Marcuse ainda é pequeno. Podemos citar nomes como Isabel Maria Loureiro (1999), que tem se esforçado para divulgar a obra de Marcuse com a publicação de livros, como *A grande recusa hoje* e também *Cultura e sociedade*, com Wolfgang Leo Maar (1998), o qual também tem escritos sobre Marcuse (Maar, 1999a). Bento Prado Jr.[3] e Paulo Arantes, além de terem escrito sobre Marcuse, apoiam também sua divulgação.[4]

---

2 O crescimento dos estudos de Marcuse no mundo possibilitou a criação, em 2005, da International Herbert Marcuse Society, que realiza eventos bianuais congregando importantes estudiosos de teoria crítica. Disponível em: <www.marcuse.org>.

3 Bento Prado Jr. Declarou mais de uma vez que se tivesse conhecido Marcuse, a interpretação que faz dos *Manuscritos...* de Marx e a crítica à fenomenologia, com certeza teria sido marcusiano.

4 Há outros nomes que poderiam ser mencionados, mas acredito que esses sejam os mais destacados no que se refere à divulgação de Marcuse. Um problema que poderia ser apontado é que os estudantes de teoria crítica acabam sendo especializados neste ou naquele autor, geralmente Benjamin, Adorno ou Habermas. Além disso, a relação da teoria crítica com o marxismo aparece bem apagada. Marcuse parece não ter muito espaço também pelo pouco conhecimento, que a divulgação mais recente visa corrigir.

O predomínio de outras leituras da "Escola de Frankfurt" ainda obscurece o pensamento de Marcuse, cujo rigor filosófico foi questionado nos anos 1960. Pelo presente trabalho procurei mostrar como a filosofia permanece em sua visão teórica, ora como instrumento, ora como a dimensão filosófica que os antigos gregos possuíam. A filosofia, para ele, fornece tanto o material para a crítica quanto orienta a prática. De fato, ele pretendia o resgate da filosofia negativa para combater o "drama" catastrófico da "consciência infeliz" que reina na realidade atual. Trata-se do mundo sem oposição, daqueles que aceitam o *establishment*. Ao mesmo tempo, ele procurou mostrar como as crises do capitalismo poderiam afetar a vida de tal maneira que pudessem despertar a consciência. Mas esse despertar logo poderia ser obscurecido novamente. Sua análise do nacional-socialismo combina-se com a crítica à sociedade afluente, unidimensional, e poderia ser aplicada às condições atuais. A diferença da concepção de Adorno da sociedade da total-administração é busca por possibilidades de libertação, de romper com a estrutura do sistema capitalista.

Marcuse é criticado por não ter especificado os meios de atuação política, é criticado por ser "utópico", pode ser criticado por elaborar uma teoria própria e não mostrar Freud, Wittgenstein ou Marx como são, porém tais críticas não percebem ou buscam ocultar o seu empenho teórico e prático para deslindar os mecanismos ideológicos de opressão e propor uma revolução total, que afete o todo da existência social. Desse modo, discutiu o papel das mulheres, criticando a opressão masculina, discutiu o problema ecológico, o problema das "minorias", a guerra no Vietnã, a "coexistência" pacífica entre comunismo e capitalismo, entre outros temas. Ao mesmo tempo, Marcuse buscou refúgio na obra de arte, não como consolo, mas como fruição e possibilidade de libertação estética da reificação. Como diz Habermas, Marcuse foi o mais afirmativo dos pensadores que prezam a negatividade, buscando apelar para o futuro.[5] Se, conforme Adorno,

5 "Nós todos recordamos o que Herbert Marcuse denunciava como os males de nossa época: a luta cega pela existência, a concorrência implacável, a produtividade do desperdício, a repressão enganosa, a falsa virilidade e a brutalidade

a filosofia continua viva porque não fora realizada, para Marcuse, a filosofia deveria viver cada vez mais crítica e mais política.

---

cínica. Quando ele sentiu que deveria falar como professor e filósofo, ele incentivou a negação do princípio de desempenho, do individualismo possessivo, da alienação do trabalho – assim como nas relações amorosas. Mas a negação do sofrimento para ele era apenas um começo. Sem dúvida, Herbert Marcuse afirmou a negação como sendo a própria essência do pensamento como o fizeram Adorno e Horkheimer, mas a força motriz da crítica, da contradição e do debate o levou muito além dos limites de uma acusação de dano desnecessário. Marcuse foi adiante. Não hesitou em defender, em um clima positivo, a satisfação das necessidades humanas, da necessidade de uma felicidade não merecida, da necessidade da beleza, da necessidade de paz, calma e privacidade. Embora, certamente, Marcuse não fosse um pensador afirmativo, foi, no entanto, o mais afirmativo entre os que prezaram a negatividade. Com ele, o pensamento negativo manteve a confiança na dialética na negação determinada, na divulgação de alternativas positivas. Marcuse não só, ao contrário de Adorno, cercou o inefável; ele fez apelos por alternativas futuras. Estou interessado nesta característica afirmativa do pensamento negativo de Herbert Marcuse" (Habermas, 1988, p.67, tradução minha).

Referências bibliográficas

Obras de Marcuse

MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt/Main: Klostermann, 1932.

______. Zum Begriff de Wesens. *Zeitschrift für Sozialforschung*, v.V, n.1, p.1-39, 1936.

______. Über den affirmativen Charakter der Kultur. *Zeitschrift für Sozialforschung*, v.VI, n.1, p.54-94, 1937a.

______. Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, v.VI, n.3, p.631-47, 1937b.

______. Zur Kritik des Hedonismus. *Zeitschrift für Sozialforschung*, v.VII, n.1/2, p.55-89, 1938.

______. An introduction to Hegel's philosophy. *Zeistschrift für Sozialforschung*, n.8, 1939.

______.Dialectic and logic since the war. In: SIMMONS, E. J. (Ed.) *Continuity and change in Russian and Soviet thought*. Cambridge, Mass.: s. n., 1955. p.347-58.

______. *Reason and Revolution*. New York/London: Routledge/Kegan Paul, 1955c.

______. *Soviet marxism – A critical analysis*. New York: Columbia University Press, 1958.

______. The ideology of death. In: FEIFEL, H. (Ed.) *The meaning of death*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1959. p.64-76.

________. De l'ontologie a la technologie. Les tendances de la société industrielle. *Arguments*, Paris, v.IV, n.18, p.54-9, 1960.

________. The problem of social change in the technological society. In: *Symposium on Social Development*. Paris, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Unesco, 28.4.1961. p.1-16.

________. Dynamismes de la société industrielle. (One-dimensional man, cap.1) In: *Anales, Economies, Sociétés, Civilisations*. Paris, v.18, p.906-32, 1963.

________. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965a, 2v.). [Conteúdo: v.1: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, p.17-55; Über den affirmativen Charakter der Kultur, p.56-101; Philosophie und kristische Theorie, p.102-27; Zur Kritik des Hedonismus, p.128-68; v.2: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, p.7-48; Existentialismus, p.49-84; Das Veralten der Psychoanalyse, p.85-106; Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers, p.107-29; Ethik und Revolution, p.130-46; Bemerkungen zu einer Neu bestimmung der Kultur, p.147-72.]

________.On science and phenomenology. In: COHEN, R.; WARTOFSKY, M. W. (Ed.) *Boston Studies in the Philosophy of Science II*. New York: The Humanties Press, 1965b. p.279-90. [A critique of methodology, p.466-76.]

________. *Eros and civilization – a philosophical inquiry into Freud.* New York: Beacon Press, 1966.

________. The obsolescence of Marxism. In: LOBKOWICZ, N. *Marx and the Western World*. London: University of Notre Dame Press, 1967c. p.409-17.

________. The responsibility of science. In: *The responsibility of power*: Historical essays in honor of Hajo Holborn. New York: s. n., 1967d. p.439-44.

________. The question of revolution. (Interview). *New Left Review*, n.45, sept.--oct. 1967e.

________. *Negations: Essays in critical theory*. Transl. J. Shapiro. London: Allen Lane The Penguin Press, 1968b. [Conteúdo: The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State, p.3-42; The Concept of Essence, p.43-87; The Affirmative Character of Culture, p.88-133; Philosophy and Critical Theory, p.134-58; On Hedonism, p.159-200; Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber, p.201-26; Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown, p.227-47; Aggressiveness in Advance Industrial Society, p.248-68.]

________. *Five Lectures – Psychoanalysis, politics and utopia*. Trad. Jeremy Shapiro e Shierry M. Weber. Boston: Beacon Press, 1970.

________. *Ética de la Revolución*. Trad. A. A. Remon. Madrid: Taurus, 1970b.

________. The relevance of reality. In: BONTEMPO, C.; ODELL, S. J. (Ed.) *The owl of Minerva*. New York: McGraw-Hill, 1975. p.231-44.

________. *The aesthetic dimension*. Trad. Herbert Marcuse e Erica Sherover. Boston: Beacon Press, 1978 [1977].

________. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

________. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. F. Guimarães. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981a.

________. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981b.

________. *Schriften* Band I. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981c [1978]. [Conteúdo: 1ª parte: Der deutsche Künstlerroman; 2ª parte: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historichen Materialismus, p.347-84; Über konkrete Philosophie, p.385-406; Zum Problem der Dialektik I, p.407-22; Zum Problem der Dialektik II, p.423-44; Transzendentaler Marxismus?, p.445-68; Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit, p.469-87; Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers "Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft", p.488-508; Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, p.509-55; Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, p.556-94.]

________. *Razão e revolução*. Hegel e o advento da teoria social. Trad. M. Barroso. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

________. *One-dimensional man*: studies in the ideology of advanced industrial society. Introd. Douglas Kellner. 2.ed. Boston: Beacon Press, 1991 [1964].

________. *Cultura e sociedade.* Wolfgang Leo Maar (Org.) Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra 1997a, 1998 (2v.). [Conteúdo: v.1: O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado, p.47-88; Sobre o caráter afirmativo da cultura, p.89-136; Filosofia e teoria crítica, p.137-160; Para a crítica do hedonismo, p.161-99; v.2: Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica, p.7-50; O existencialismo, p.51-89; A obsolescência da psicanálise, p.91-111; Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber, p.113-36; Ética e revolução, p.137-51; Comentários para uma redefinição de cultura, p.153-75.]

________. Correspondência Marcuse-Adorno: as últimas cartas. Trad. Isabel Maria Loureiro. *Praga - Revista de Estudos Marxistas*, São Paulo, n.3, p.7-17, set. 1997b.

________. *Technology, War and Fascism*. Collected papers of Herbert Marcuse, v.1. Douglas Kellner (Ed.). London; New York, Routledge, 1998.

________. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Douglas Kellner (Ed). Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1999a.
________. *A grande recusa hoje*. Isabel Maria Loureiro (Org.) Trad. Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999b.
________. *Towards a Critical Theory of Society*. Collected papers of Herbert Marcuse, v.2. Ed. Douglas Kellner. London; New York: Routledge, 2003.
________. *The New Left and the 1960s*. Collected papers of Herbert Marcuse, v.3. Ed. Douglas Kellner. London; New York: Routledge, 2005.
________. *Art and liberation.* Collected papers of Herbert Marcuse, v.4. Ed. Douglas Kellner. London; New York, Routledge, 2007.
________.*Psychology, philosophy and emancipation*. Collected papers of Herbert Marcuse, v.4. Ed. Douglas Kellner. London; New York: Routledge, 2011.

Obras gerais

ABBAGNANO, N. *Diccionario de Filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
ADORNO, T. W. "Marcuse Herbert. Hegels Ontologie und die Grundlegund einer Philosophie der Geschichtlichkeit" [1932]. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, v.1. p. 409-410.
ADORNO, T. W. *Negative Dialectics*. Trans. E. B. Ashton. New York: Continuun, 1997.
ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
ALTHUSSER, L. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
________. *A favor de Marx*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. M. Levy. Revisão técnica. E. Sader. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
ANTUNES, R.; RÊGO, W. D. L. (Org.) *Lukács – um galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.
ARATO, A. Critical theory in the United States: Reflections on four decades of reception. In: TROMMLER, F.; McVEIGH, J. (Ed.) *America and the Germans, an assessment of a three hundred year history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. v.2 "The relationship in the 20th Century", p.279-86.
ARISTÓTELES. *Os Pensadores*. Trad. L. Vallandro et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_______. *Política*. Trad. M. da Gama Kury. 2.ed. Brasília: Ed. UnB, 1985.

ASSOUN, P.-L. *A Escola de Frankfurt*. Trad. H. Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

BENHABIB, S. *Critique, norm, and utopia*. A study of the foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986.

BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. Consultoria P. Arantes. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

_______. *Magia e técnica, arte e política* - Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. S. P. Rouanet. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BERNSTEIN, R. J. (Ed. e Introd.) *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1985.

BOKINA, J.; LUKES, T. J. *Marcuse - From the New Left to the Next Left*. S. l.: University of Kansas, 1994.

BOTTOMORE, T. (Org.) *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. W. Dutra. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

BREINES, P. Review of Vincent Geoghegan Reason and Eros: The social theory of Herbert Marcuse. *Telos*, n.49, p.206-9, Fall 1981.

BRONNER, S. E. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Trad. T. R. Bueno e C. Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997.

BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics – Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Franfurt Institute*. New York: Free Press, 1979.

COHN, G. (Org.). *Theodor W. Adorno*. Trad. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1986. (Grandes Cientistas Sociais)

COUTINHO, C. N. Dois momentos brasileiros da Escola de Frankfurt. In: ___. *Cultura e sociedade no Brasil*. Ensaios sobre ideias e formas. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990. p.183-98.

DESCARTES, R. Meditações. In: _____. *Os Pensadores*. Trad. Bendo Prado Jr. Notas Gerard Lebrun. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.73-142.

DEROCHE-GURCEL, L. Préface du traducteur. In: WIGGERSHAUS, R. *L'Ecole de Francfort – histoire, développement, signification*. Paris: PUF, 1993. (Col. Philosophie D'Ajourd'hui)

DUBIEL, H. *Theory and Politics. Studies in the development of Critical Theory*. Transl. Benjamin Gregg. Cambridge, Mass.: MIT, 1985.

FAUSTO, R. "Notas sobre o jovem Marx". In: ____. *Marx – Lógica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FREUD, S. *The future of an illusion*. Ed. e trad. James Strachey. New York: W. W. Norton and Company, 1961.

GANGL, M. Crise du marxisme et renouvellement de la philosophie de l'histoire (de Lukács à la Theorie Critique). In: RAULET, G. (Org.) *Weimar ou l'explosion de la modernité*. Paris: Anthropos, 1984. p.201-17.

________. Quelques implications sociales de la technologie moderne. Herbert Marcuse dans le contexte de la Théorie critique. *Archives de Philosophie,* v.52, p.409-26, 1989.

GEUSS, R. *Teoria crítica*. Habermas e a Escola de Frankfurt. Trad. Bento Itamar Borges. Campinas: Papirus, 1988.

HABERMAS, J. New social movements. *Telos*, n.49, p.33-7, Fall 1981.

________. *The Theory of Communicative Action*. Reason and the rationalization of society. Transl. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. v.1.

________. Psychic Termidor and the rebirth of rebellious subjectivity. In: BERNSTEIN, R. (Ed.) *Habermas and modernity*. s. l.: Polity Press, 1988. p.67-77.

________. Arte e Revolução em Herbert Marcuse. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. *Habermas*. 3.ed. São Paulo: Ática, 1993.

________. *The philosophical discourse of modernity*. Transl. F. G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1996 [1987].

________. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. A. M. Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HABERMAS, J. et al. *Respuestas a Marcuse*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Anagrama, 1969.

________. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Trad. G. Muñoz. Barcelona: Gedisa, 1980. (Col. Libertad y Cambio)

HADDAD, F. Trabalho e linguagem (para a redialetização do materialismo histórico). *Lua Nova – Revista de Cultura e Política,* n.48, p.5-31,1999.

HEGEL, G. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. (Col. Textos Filosóficos, v.1)

________. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1995.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. 2.ed. Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

HONNETH, A. Teoria Crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.) *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p.503-52.

HONNETH, A. et al. The dialectics of rationalization: An interview with Jürgen Habermas. *Telos*, n.49, p.5-32, Fall 1981.

HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. *Zeistschrift für Sozialforschung,* n.6, p.245-94, 1937.

______. The social function of philosophy. *Zeitschrift für Sozialforchung*, v.8. p.322-37, 1939-1940.

______. The end of reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, v.9, n.3, p.366-87, 1941.

______. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Trad. Denis Authier. Paris: Payot, 1970b.

______. *Théorie critique. Essays*. Presenté par Luc Ferry et Alain Renaut. Paris: Payot, 1978.

______. *Teoria crítica I*. Trad. H. Cohn. São Paulo: Edusp; Perspectiva, 1990.

______. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. Trad. Isabel M. Loureiro e Carlos E. Jordão. *Praga – Revista de Estudos Marxistas*, São Paulo, n.7, p.121-32, mar. 1999.

______. "Egoísmo y movimento libertador". In ______. *Teoría Crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu, 2003, p.151-222.

______. *The eclipse of Reason*. New York: Continuum, 2004.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

JAMENSON, F. *O Marxismo tardio – Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp; Boitempo, 1996.

JAY, M. *La imaginación dialectica*. História de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950). Trad. J. C. Curutchet. Madrid: Taurus, 1974.

______. Anamnestic totalization: memory in the thought of Herbert Marcuse. In: ______. *Marxism and totality*. Berkeley: University of California Press, 1984. p.220-40.

JOLIVET, R. *As doutrinas existencialistas – de Kierkegaard a Sartre*. Trad. A. Q. V. e Lencastre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. A. F. Morujão. 3.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KATZ, B. *Herbert Marcuse and the art of liberation*. London: Verso Editions and NLB, 1982.

KELLNER, D. The Frankfurt School revisited: a critique of Martin Jay's The Dialectical Imagination. *New German Critique*, v.4, p.131-53, Winter, 1975.

______. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984.

______. A Marcuse Renaissance? In: BOKINA, J.; LUKES, T. J. *Marcuse – From the New Left to the Next Left*. S. l.: University of Kansas, 1994. p.245-67.

________. Marcuse in the 1940s: Some New Textual Discoveries. In: SCHMIDT, A. et al. *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p.301-11.

KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*. Trad. A. S. Ribeiro. Porto: Afrontamento, 1977 [1966].

KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Trad. Luciana V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Editora UERJ; Contraponto, 1999.

LEBRUN, G. Os dois Marcuse. In: ________. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LÊNIN, V. I. *Obras escolhidas*. Tomo III. Trad. Instituto Marxismo-Leninismo. Lisboa/Moscou: Edições Avante!/Edições Progresso, 1979.

LOUREIRO, I. M. *Rosa Luxemburgo. Os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

________. Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática. In: LOUREIRO, I. M. e MUSSE, R. (Org.) *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Unesp, 1998. p.99-120.

________. Repensando o progresso. *Praga – Revista de Estudos Marxistas*, São Paulo, n.7, p.47-63, mar. 1999.

LOUREIRO, I. M.; MUSSE, R. (Org.) *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

LÖWY, M. Marcuse and Benjamin: The romantic dimension. *Telos*, v.20, June 1980, p.25-34.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe – estudos da dialética marxista.* Trad. T. Costa. 2.ed. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

LYOTARD, J.-F. *A fenomenologia*. Trad. A. Rodrigues. Lisboa; Edições 70, 1986.

MAAR, W. L. História e consciência de classe, setenta anos depois. *Novos Estudos*, n.36, p.179-94, jul. 1993.

________. Educação crítica, formação cultural e emancipação política na Escola de Frankfurt. In: PUCCI, B. (Org.). *Teoria Crítica e Educação – a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. 2.ed. São Carlos: Editora da UFScar; Petrópolis: Vozes, 1995a. p.59-81.

________. A indústria (des)educa(na)cional: uma ensaio de aplicação da Teoria Crítica ao Brasil. PUCCI, B. (Org.). *Teoria Crítica e Educação – a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. 2.ed. São Carlos: Editora da UFScar; Petrópolis: Vozes, 1995b. p.139-50.

________. Marcuse: as bases materiais da dominação ideológica. *Revista Olhar*, n.1, p.61-71, jun. 1999a.

________. Habermas e a questão do trabalho social. *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, n.48, p.33-61, 1999.

MacINTYRE, A. *As ideias de Marcuse*. São Paulo: Cultrix, 1973.

MAGGEE, B. Marcuse and the Frankfurt School - Dialogue with Herbert Marcuse. In: ________. *Men of Ideas - Some Creators of Contemporary Philosophy*. London: British Broadcasting Corporation, 1978. p.60-73.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos*. Trad. J. A. Gianotti et al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

________. *O capital – Crítica da economia política*. Trad. R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Abril, 1983. v.I.

________. *Escritos de juventud*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Ecónomica, 1987.

MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas em 3 tomos*. Lisboa: Progresso; Moscou: Avante!, 1982 (tomo I); 1983 (tomo II); 1985 (tomo III). [Tradução feita a partir da Marx Engels Werke (MEW) de 1956/68]

________. *A sagrada família:* ou *A crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes.* Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MATOS, O. C. F. *A Escola de Frankfurt – luzes e sombras do iluminismo.* São Paulo: Moderna, 1993.

McCARTHY, T. On the Idea of a Critical Theory and its relation to philosophy. In: HOY, D. C.; MCCARTHY, T. *Critical Theory*. Blackwell: Oxford, 1994. p.7-30.

McCOLE, J. et al. (Org.) *On Horkheimer*. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1993.

MUSSE, R. A dialética como método e filosofia no último Engels. *Crítica Marxista*, São Paulo, v.1, n.5, p.40-54, 1997.

________. Teoria e prática. In: LOUREIRO, I. M.; MUSSE, R. (Org.) *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Unesp, 1998. p.13-33.

NEUMANN, F. *Behemoth – The Structure and Practice of National Socialism (1933-1944).* New York/Evanston: Harper/Row Publishers, 1966.

NICHOLSEN, S. W. The persistence of passionate subjectivity: Eros and other in Marcuse. In: BOKINA, J.; LUKES, T. J. *Marcuse – From the New Left to the Next Left*. S. l.: University of Kansas, 1994. p.149-69.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno:* a ontologia do Estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

OLAFSON, F. Heidegger's Politics: an interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v.6, n.1, p.28-40, Winter 1977.

PALMIER, J. M. *Sur Marcuse*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1968.

PRADO JÚNIOR, B. Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud. In: NOVAES, A. (Org.) *O desejo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990. p.269-89.

RAULET, G.; ASSOUN, P.-L. *Marxisme et théorie critique.* Paris: Payot, 1978.

ROBINSON, P. A. Herbert Marcuse. In: ________. *A esquerda freudiana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem – numa série de cartas*. Trad. R. Schwarz e M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990. (Biblioteca Pólen)

SCHMIDT, A. Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse. In: HABERMAS, J. (Org.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Anagrama, 1969.

SCHOOLMAN, M. *The Imaginary Witness – The critical theory of Herbert Marcuse*. New York: The Free Press, 1980.

STRAUSS, D. F. *The Life of Jesus*. Trans. George Elliot. New York: Cambridge University Press, 2010.

THERBORN, G. The Frankfurt schoool. *New Left Review*, v.63, set./out., 1970.

TRAGTENBERG, M. O anti-Weber: Herbert Marcuse. *Revista Brasileira de Filosofia*, v.21, p.15-25, 1971.

VIVAS, E. *Contra Marcuse*. New Rochelle; Nova York: Arlington House, 1971.

WEBER, H. *Marxismo e consciência de classe*. Lisboa: Moraes, 1977.

WIGGERSHAUS, R. *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*. Transl. Michael Robertson. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1995.

WINDSOR, P. (Ed.) *Reason and History*: or only a history of reason. London: Leicester University Press, s. d.

WOLIN, R. Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of letters. *New German Critique*, v.53, p.19-32, Spring/Summer 1991.

Herbert Marcuse (1898-1979) obteve nos anos 1960 uma popularidade para além do meio acadêmico. Filósofo de formação, participou do Instituto de Pesquisas Sociais, conhecido como "Escola de Frankfurt", colaborando para o projeto da teoria crítica da sociedade junto com Max Horkheimer e Theodor Adorno.

Os estudos sobre Marcuse sofreram uma espécie de "eclipse" nos anos 1980, mas foram retomados no final dos 1990. A organização de uma Sociedade Internacional Herbert Marcuse (IHMS) em 2002 colaborou para agregar pesquisadores e estudiosos de Marcuse e da teoria crítica. O objetivo não é tanto a mera interpretação teórica da obra de Marcuse, mas sua atualização crítica frente à realidade do tempo presente.

No Brasil, desde os anos 2000, houve um aumento no interesse por Marcuse. Este livro inclui-se nesse processo e visa colaborar para o entendimento e a compreensão da teoria crítica marcusiana. Sua intenção é mostrar o caráter filosófico da obra de Marcuse e, ao mesmo tempo, o significado de filosofia para ele. Percorre-se a questão ontológica, a perspectiva marxista e a influência psicanalítica.

Robespierre de Oliveira é filósofo graduado pela Universidade de São Paulo (USP), mestre pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e doutor pela USP. É professor de Filosofia na Universidade Estadual de Maringá (UEM) e no Programa de Pós-graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), *campus* de Marília e membro da International Herbert Marcuse Society desde 2009. Dedica-se aos estudos da Teoria Crítica, particularmente da chamada Primeira Geração, insistindo na relação entre cultura e sociedade e mudança social.

ISBN 978-85-393-0385-4
9 788539 303854